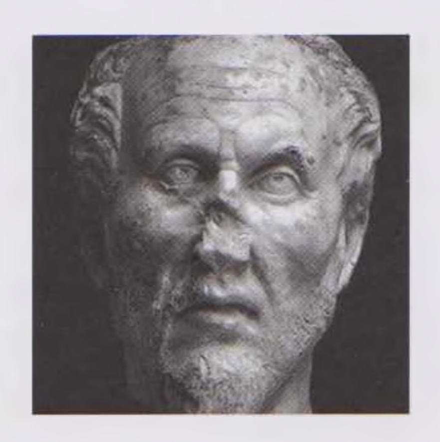


# Plotino

El Uno es el principio de todas las cosas,
aquello de lo que todo parte
y a lo que todo regresa

APRENDER A PENSAR

**Plotino** representa el último gran intento de la filosofía griega de ofrecer una explicación racional de la realidad. En él se funden, en un completo sistema, elementos recogidos a lo largo de toda la tradición filosófica anterior, pero de forma original y novedosa. Así, plantea una realidad jerarquizada, donde el Uno es el principio de todas las cosas, aquello de lo que todo parte y a lo que todo regresa. De él deriva toda la pluralidad de los seres, incluido el hombre, cuyo único anhelo ha de ser retornar, mediante la purificación y la virtud, a ese principio supremo. La posterior identificación del Uno con la idea de Dios convirtió a Plotino en una figura ineludible, clave para comprender el desarrollo del pensamiento cristiano medieval.

APRENDER A PENSAR

# Plotino

El Uno es el principio de todas las cosas,
aquello de lo que todo parte
y a lo que todo regresa

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Album: 26-27, 37, 51, 87, 116-117, 127 (izq.), 136-137; Archivo RBA: 59; Art Archive: 127 (dcha.)



ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8731-1
Depósito legal: B-1545-2017

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

# Sumario

Introducción . . . . . 7
Capítulo 1 De Platón al neoplatonismo . . . . . 19
Capítulo 2 El largo camino hacia el Uno . . . . . 47
Capítulo 3 El Uno y las hipóstasis . . . . . 73
Capítulo 4 Sabiduría significa conversión . . . . . 97
Capítulo 5 La belleza material, una sombra de la belleza ideal . . . . . 121
Glosario . . . . . 145
Lecturas recomendadas . . . . . 151
Índice . . . . . 153

# Introducción

Plotino ha pasado a la historia de la filosofía como un autor críptico en sus especulaciones acerca de un misterioso principio básico, el Uno, del que es más fácil decir qué *no es* que lo qué *es*. Autor de una única obra compilada por su discípulo Porfirio, formada por 54 tratados divididos en nueve libros bajo el título genérico de *Enéadas*, este maestro ocupa una posición incómoda en el desarrollo del pensamiento occidental. Fue alguien que, en plena época imperial romana, escribía todavía en griego y bajo la influencia de lo mejor de la filosofía griega. Solo esto ya permitiría considerarlo el último eslabón de una larga tradición de pensamiento que empieza con los filósofos presocráticos en los siglos VII-VI a.C. y llega hasta el siglo III d.C., precisamente el siglo de Plotino, pero también el del crecimiento y consolidación del cristianismo, que ya en el siglo IV acabaría convirtiéndose en la religión oficial del Imperio. Si bien es cierto que el pensador no mostró simpatía alguna hacia esta «secta judía», la lectura que de sus escritos hicieron algunos autores de la Antigüedad tardía que profesaban esa fe, como

san Agustín de Hipona, resultó fundamental para entender el desarrollo posterior del pensamiento cristiano. Esta perspectiva hace de Plotino un filósofo fundamental para comprender lo que será la filosofía medieval, de tal modo que no sería exagerado incluso considerarlo el primer filósofo de una Edad Media que, técnica y oficialmente, no empieza sino hasta dos siglos más tarde, con la caída del Imperio romano de Occidente en el año 476, pero que ya se empezaba claramente a gestar en vida del autor de las *Enéadas*. Como el dios bifronte Jano, que con una cara mira hacia el pasado y con la otra hacia el futuro, Plotino hace una función de puente sin el cual resultaría difícil comprender cómo la filosofía griega pudo persistir más allá de la romanización y del advenimiento de la Edad Media. La historiografía tradicional ha intentado resolver esta incomodidad adhiriéndole la etiqueta de «neoplatónico», que tiene la virtud de conectarlo con el pasado (Platón), pero a la vez de reconocer en él una dimensión de renovación y futuro gracias al prefijo «neo». Pero reducir a Plotino al neoplatonismo puede llevar erróneamente a considerarlo poco más que un prolongador o comentarista de los escritos del gran filósofo ateniense del siglo IV a.C., cuando lo cierto es que su importancia va mucho más allá.

Para intentar reconstruir el nexo de unión que vincula a Platón y Plotino (separados, ni más ni menos, que por setecientos años), el lector encontrará en el primer capítulo de este libro una descripción de la evolución que siguió la escuela platónica, la Academia, tras la muerte del gran maestro ateniense. Lejos de limitarse a transmitir de forma fiel una presunta doctrina de Platón, la Academia (la escuela ateniense en la que el filósofo impartía sus enseñanzas) sometió los escritos de este a una continua revisión y reinterpretación, que terminó por dar cabida dentro del platonismo a un amplio grupo de corrientes filosóficas, desde las aristotélicas

hasta las estoicas e, incluso, escépticas. La comprensión de esta evolución resulta fundamental para entender por qué motivo, en Plotino, se encuentran también inspiraciones que quedan lejos de Platón, pero que a la vez son perfectamente fieles al espíritu del platonismo posplatónico. Nada de dogmático hay, en efecto, en los discípulos del ateniense, y Plotino no es una excepción: su forma de leer los diálogos de Platón es abierta, por lo que no duda en incorporar a su lectura elementos que nada tienen que ver con el maestro, lo mismo que cuando le parece pertinente critica aquellas afirmaciones que no comparte.

Pero la principal calidad de Plotino como lector y sintetizador de la filosofía griega va mucho más allá del hecho de haberse inscrito en una corriente que puede considerarse platónica. En sus *Enéadas* resuenan igualmente aportaciones que se remontan hasta los textos pioneros de los autores presocráticos y que, en definitiva, intentan responder a una de las preguntas que obsesionaron a todos los filósofos griegos antiguos: la pregunta por el *arché*, o principio fundamental. En este sentido, Plotino fue mucho más que un neoplatónico. La determinación del Uno como esencia de la realidad debe ser considerada en plena consonancia con el esfuerzo griego permanente de reunificar una realidad múltiple, perecedera, fragmentada; es decir, de encontrar aquello que reside en el fondo de todas las cosas y que, por esto, antecede a todas las cosas, sin que pueda ser considerado ninguna cosa, ni resulte evidente ni visible a los ojos humanos. En el segundo capítulo de este libro se muestra cómo el Uno plotiniano, sin dejar de representar una aportación original, se enmarca en esta milenaria búsqueda filosófica griega.

En la medida en que la filosofía de Plotino representa un intento de fundamentar una raíz común para la realidad en-

tera, una de las preguntas de mayor complejidad a la que debe dar respuesta es cómo se lleva a cabo la transición entre el principio último, el Uno, y la realidad inmediata en la que vive inmerso el ser humano, la realidad sensible. Esta transición es llevada a cabo mediante el desarrollo de una teoría metafísica de gran profundidad, que presupone a la superabundancia del Uno la capacidad de verterse en nuevas realidades sin perder en ese proceso ninguna de las características que le son propias. De esta forma, por emanación del Uno, aparecen las distintas *hipóstasis*: lo Inteligible, el Alma del mundo y, finalmente, la realidad sensible, reflejo de un mundo de formas perfectas alcanzables, en su versión original, solo mediante la razón. Este esquema es presentado en el tercer capítulo, antes de abordar la ética y la estética plotinianas, porque de esta concepción de la realidad depende cualquier teoría acerca del hombre o de la belleza.

La ética de Plotino, que aparece desarrollada en el capítulo cuarto, tiene como objetivo rehacer, desde la perspectiva del sujeto individual, el camino que lleva nuevamente hacia el Uno, que es su fuente última. Este regreso hacia el principio primordial es planteado por Plotino como un ejercicio de purificación y virtud, como un viaje similar al que realizó el héroe homérico Ulises en su retorno a su Ítaca natal. De la misma manera que este supo no perder de vista el objetivo final de su viaje y no se dejó conquistar por los cantos de las sirenas, el hombre debe, si quiere conquistar el Uno que es su patria, alejarse de la materia y de la sensibilidad. De otro modo, en vez de parecerse a Ulises correría el riesgo de acabar acercándose a Narciso, el joven de la mitología clásica que, confundiendo su propio reflejo en las aguas con otra persona, se enamoró de su propia imagen y murió intentando besarla.

Finalmente, el lector encontrará una aproximación a la teoría de la belleza de Plotino en el último capítulo de este

libro. Aunque, hablando con propiedad, la estética es una especialidad filosófica surgida en el siglo XVIII, en Plotino se encuentra un antecedente que debe forzosamente tomarse en consideración. La estética del pensador de Licópolis tiene una fuerte impronta platónica, pero a la vez es crítica con algunas de las concepciones del maestro ateniense, especialmente con la valoración de la obra de arte, que Platón rebajaba a un nivel de simple «copia de copia» de la realidad, mientras que Plotino es capaz de ver en ella el reflejo de la forma de belleza perfecta. La relación entre belleza y bien, que es tanto como decir la relación entre estética y ética, es de una gran intensidad en Plotino, lo que obliga a considerar el perfeccionamiento moral como un acto estético y la ascensión a la belleza como un acto ético.

Plotino no es un autor fácil. El hecho de que buena parte de su filosofía tenga como referentes autores y corrientes muy diversos, algunos bastante alejados de su propia época, sumado al carácter especulativo de su metafísica, de comprensión bastante ardua, ha hecho de él un filósofo exigente incluso para lectores adiestrados en la interpretación filosófica. Para salvar esta dificultad, este libro ha intentado aportar elementos de contexto (tanto histórico y cultural como propiamente filosófico) que ayuden a comprender la posición central que Plotino ocupa en la encrucijada entre la filosofía clásica grecorromana y el pensamiento medieval. Aunque está fuera del alcance de esta monografía mostrar la influencia posterior de Plotino, es necesario tener presente que, sin él, la filosofía cristiana, que domina toda la Edad Media, hubiera sido muy distinta. El cristianismo no es, en realidad, una filosofía. Es más, en toda la Biblia no se encuentra una sola doctrina consistente que pueda ser considerada un sistema filosófico. Por otro lado, tampoco era esta la intención de ninguno

de los libros ni del Antiguo ni del Nuevo Testamento. Pero para consolidarse en el marco de un Imperio romano que tenía como referentes filosóficos las grandes aportaciones de los griegos y de los latinos inspirados en ellos (los Marco Tulio Cicerón, Lucio Anneo Séneca, Marco Aurelio, etc.), los cristianos advirtieron que era conveniente sobreponer al mensaje del evangelio un utillaje conceptual que permitiera dar a su fe el rango especulativo que no le conferían sus textos sagrados. Esta función la realizó, póstumamente, Plotino. La lectura de Plotino y de su discípulo y biógrafo Porfirio por parte de san Agustín, solo un siglo más tarde de la muerte del filósofo de Licópolis, no solo marcó su conversión definitiva al cristianismo, sino también la conversión del cristianismo al neoplatonismo. Desde aquel momento y hasta la recuperación por parte del Occidente cristiano de los textos de Aristóteles (que no tuvo lugar de forma plena hasta el siglo XIII, con santo Tomás de Aquino y san Alberto Magno), el cristianismo pensará en clave neoplatónica, es decir, en clave plotiniana.

Pero no solo el cristianismo bebió de Plotino. En sus fases de emergencia y consolidación, también las tradiciones teológicas del Islam y del judaísmo tuvieron necesidad de orientar su mirada hacia la filosofía griega, y en especial hacia Platón, cuyo mejor intérprete era Plotino. El papel de *auctoritas* que Plotino desempeñó como voz privilegiada para comprender a Platón, por lo tanto, tiene un alcance de siglos. A finales del siglo XV, en el Renacimiento, y gracias a la traducción que Marsilio Ficino hizo de las *Enéadas*, el interés por Plotino no dejó de crecer y, poco a poco, Occidente se abrió a las traducciones de su obra en lenguas modernas. A partir de aquí, desde humanistas como Erasmo de Rotterdam hasta filósofos idealistas como Georg Wilhelm Friedrich Hegel, encontraron en Plotino una fuente de ins-

piración para desarrollar su propio pensamiento. Conocer, pues, de primera mano las aportaciones más importantes de Plotino a la historia de la filosofía resulta fundamental para comprender de dónde salen algunos de los conceptos que han vertebrado nuestra tradición cultural, que es a partes iguales grecorromana y cristiana.

## OBRA

Plotino es autor de una sola obra, las *Enéadas*, una colección de 54 tratados organizados en seis libros, cada uno de los cuales recoge nueve tratados (de aquí el título, pues *Enéadas*, en griego, hace referencia al número nueve). La organización temática de la obra es como sigue:

- **Enéada I:** excepción hecha del primer tratado, «Sobre la belleza», contiene textos de contenido mayoritariamente ético («Sobre las virtudes», «Sobre la felicidad»...).
- **Enéada II:** versa sobre el mundo sensible, tanto el terrenal como el supraterrenal («Sobre el mundo», «Sobre el movimiento circular», «Sobre si los astros giran»...).
- **Enéada III:** insiste en cuestiones relacionadas con el devenir del mundo sensible, pero a partir de nociones como destino y providencia. Contiene tratados como «Sobre la contemplación» y «Sobre el destino».
- **Enéada IV:** se centra en la cuestión del alma en la medida que esta realiza una función intermediaria entre el mundo sensible y el mundo inteligible («Sobre la inmortalidad del alma», «Sobre el descenso del alma a los cuerpos»...).
- **Enéada V:** en estos tratados («Sobre lo Inteligible», «Sobre si hay ideas de seres individuales», «Sobre la belleza inteligible»...), Plotino analiza la hipóstasis de lo Inteligible.
- **Enéada VI:** el filósofo se aproxima a la noción del Uno. Contiene tratados como «Sobre la razón por la que el ser, uno e idéntico, está en todo, todo entero» y «Sobre el Bien o el Uno».

## CRONOLOGÍA COMPARADA

V 205
Nacimiento de Plotino, probablemente en la ciudad egipcia de Licópolis.

V 232
Plotino estudia filosofía en Alejandría, con Amonio Saccas.

V 243
Se incorpora a la expedición del emperador Gordiano III contra los persas.

V 244
Llegada a Roma y fundación de su propia escuela filosófica, de cuño neoplatónico.

V 254
Empieza a escribir los primeros tratados de lo que serán las *Enéadas*.

200 210 220 230

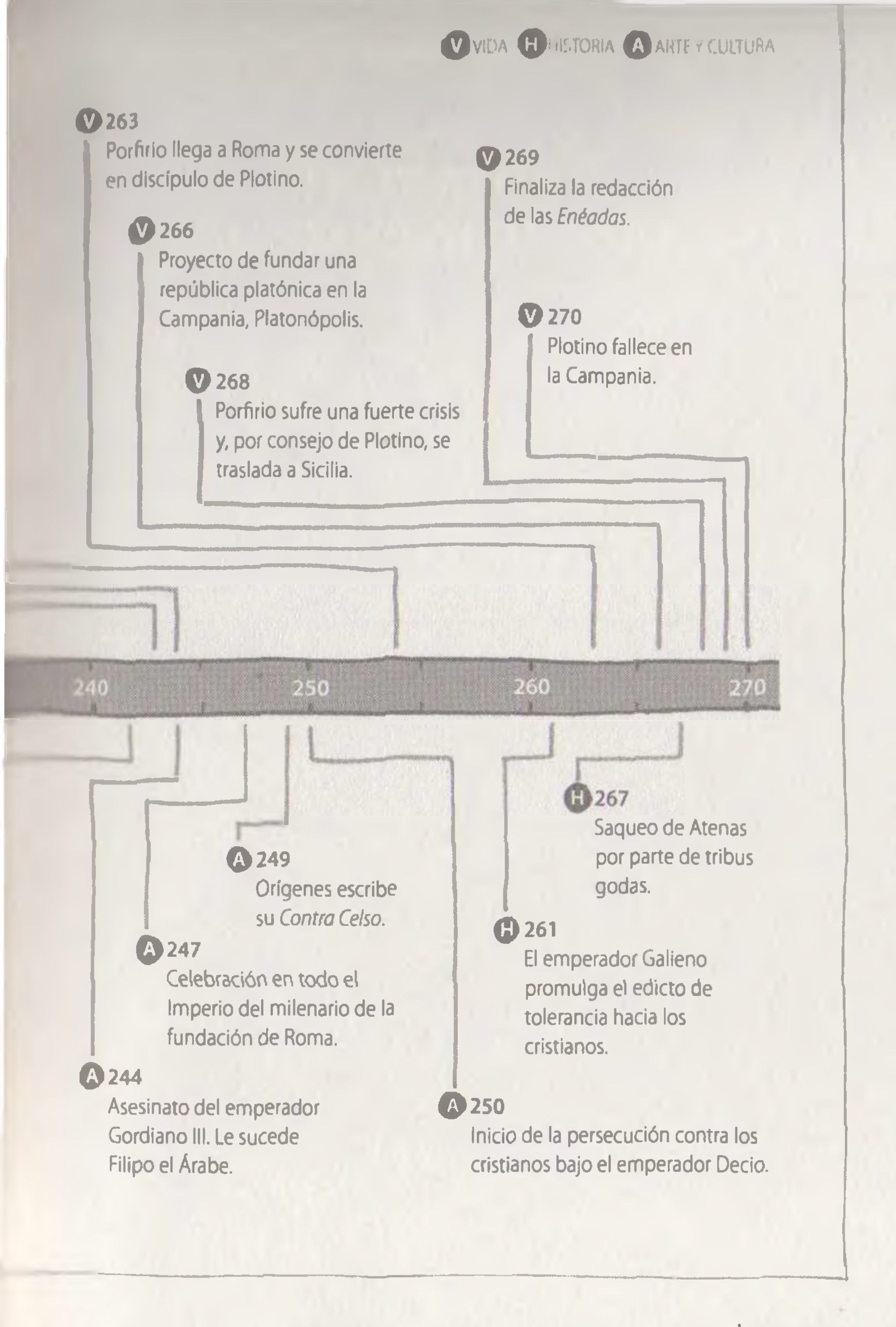
H 216
Nacimiento en Persia de Mani, fundador del maniqueísmo.

H 212
Caracalla extiende la ciudadanía romana a todos los hombres libres del Imperio.

H 202
Bajo el reinado de Septimio Severo, persecución contra los cristianos.

A 242
Muerte de Amonio Saccas, maestro de Plotino.

H 222
Asesinato del emperador Heliogábalo. Le sucede Alejandro Severo.


V 263
Porfirio llega a Roma y se convierte en discípulo de Plotino.
V 266
Proyecto de fundar una república platónica en la Campania, Platonópolis.
V 268
Porfirio sufre una fuerte crisis y, por consejo de Plotino, se traslada a Sicilia.
V 269
Finaliza la redacción de las *Enéadas*.
V 270
Plotino fallece en la Campania.
240
250
260
270
H 267
Saqueo de Atenas por parte de tribus godas.
A 249
Orígenes escribe su *Contra Celso*.
H 261
El emperador Galieno promulga el edicto de tolerancia hacia los cristianos.
A 247
Celebración en todo el Imperio del milenario de la fundación de Roma.
A 244
Asesinato del emperador Gordiano III. Le sucede Filipo el Árabe.
A 250
Inicio de la persecución contra los cristianos bajo el emperador Decio.

Capítulo 1

# DE PLATÓN AL NEOPLATONISMO

Una línea de pensamiento atraviesa los siglos para unir a Platón y Plotino. Por ello, adentrarse en los avatares del platonismo después de Platón resulta indispensable para comprender cómo Plotino logró construir el gran puente que conectaría la cultura griega con la medieval.

Plotino vivió en un siglo, el III d.C., que puede verse como un cambio de época, de fin de una era e inicio de otra. La Roma imperial que había dominado el mundo durante los últimos trescientos años empezaba a dar entonces muestras de un agotamiento creciente, tanto en el interior como en el exterior. En el primer caso, por una inestabilidad política que se había vuelto prácticamente crónica, con emperadores que se sucedían unos a otros sin apenas tiempo para consolidarse en el trono. En el segundo, por su evidente dificultad para mantener estables sus fronteras ante las incursiones cada vez más frecuentes y osadas de los «bárbaros», un término griego que etimológicamente viene a decir «el que balbucea», pero que bien podría traducirse como «extranjero». Eran pueblos en su mayoría de origen germánico que una y otra vez ponían a prueba las defensas que el extenuado Imperio tenía emplazadas a lo largo de los ríos Rin y Danubio. Como botón de muestra baste mencionar el hecho de que, medio siglo antes de que Plotino viniera al mundo hacia el 205 d.C., el emperador Marco Aurelio (121-180 d.C.) pasó la mayor

parte de su reinado intentando contener las distintas acometidas de esos pueblos para, finalmente, perecer a orillas del Danubio. Aunque la fecha «oficial» de la caída de Roma se sitúe en el año 476, cuando su último emperador, Rómulo Augústulo, fue derrocado por el caudillo hérulo Odoacro, su deterioro fue un proceso largo que ya había comenzado en época de Plotino.

El del filósofo neoplatónico fue igualmente el siglo durante el cual arreciaron las persecuciones contra los cristianos. Aunque las primeras muestras de tal persecución se remonten al reinado de Nerón (37-68 d.C.), fue ya en vida de Plotino cuando los emperadores Septimio Severo (146-211 d.C.), Maximino (h. 173-238), Decio (201-251) y Valeriano (h. 200-260) las convirtieron en algo habitual, allanando el camino para la que sería la última y más violenta represión anticristiana, la del emperador Diocleciano (244-311), acontecida ya en el año 303. No mucho tiempo después, sin embargo, el cristianismo pasó de religión perseguida a religión legalizada, una vez el emperador Constantino (272-337), él mismo cristiano, decretó la libertad de culto en el Imperio mediante el Edicto de Milán (313). Otro emperador, Teodosio (347-395), dio un paso más allá en el año 380, cuando convirtió la fe de los seguidores de Cristo en la religión oficial de Roma.

En definitiva, estos primeros siglos de la era cristiana, los de la llamada Antigüedad tardía, representan el puente entre la cultura clásica y la medieval, entre la filosofía griega y el pensamiento cristiano. Plotino constituye, precisamente, uno de los pilares de ese puente, de ahí su importancia. Pero para comprender su figura y la continuidad que representa con la tradición platónica es obligado remitirse a la evolución de la Academia fundada por Platón en Atenas a mediados del siglo IV a.C. y reseguir sus avatares hasta llegar al siglo III d.C.

Platón (427-347 a.C.) es el único filósofo griego de quien se han conservado todos y cada uno de sus escritos. Del resto, incluidos nombres de tanta trascendencia como Aristóteles (384-322 a.C.) o Epicuro (341-270 a.C.), no ha llegado hasta la actualidad sino una parte entre pequeña y misérrima de su producción escrita. No se trata de ninguna casualidad, pues de forma paralela a la construcción de su pensamiento, Platón puso las bases de una institución educativa, la Academia, que habría de sobrevivirle durante más de dos siglos y medio.

Aunque en la Grecia antigua había poca diferencia entre enseñar y vivir la filosofía, la fundación de una escuela como la que creó Platón no puede decirse que fuera algo habitual, aunque tampoco del todo inusitado. En aquella época, transmitir determinadas concepciones sobre la naturaleza o el comportamiento moral de los hombres no requería necesariamente un emplazamiento físico delimitado y estable donde poder dar clases. Así, el principal discípulo de Platón, Aristóteles, ante la imposibilidad de adquirir una propiedad a su nombre en la ciudad de Atenas (algo reservado a los atenienses de nacimiento, requisito que en su caso no se cumplía, pues había nacido en Estagira, en la península Calcídica, en el noreste de Grecia), no vio inconveniente alguno en convertir en sede de sus enseñanzas un espacio de reunión social como era el gimnasio del Liceo. Unas décadas antes, Antístenes (444-365 a.C.), el fundador de la escuela cínica (un movimiento que encontraba la felicidad humana en llevar una vida simple y acorde con la naturaleza), escogió otro gimnasio para reunir a sus discípulos: el Cinosargo, que se encontraba en la periferia de la ciudad, fuera de sus murallas; no es nada casual que su pensamiento fuese, también, perifé-

rico, contestatario y antiurbano. Poco tiempo después de la muerte de Aristóteles, Zenón de Citio (333-264 a.C.) empezó a predicar las bondades del estoicismo (corriente cuyo objetivo es que el hombre alcance la ataraxia, o ausencia de problemas) bajo un pórtico público de Atenas, una *estoa*, nombre del que procede el nombre del movimiento por él fundado. Cuando se habla, por tanto, de escuelas filosóficas en casos como los mencionados no hay que imaginarse ningún edificio con aulas y biblioteca, sino más bien el conjunto de personas que escuchaban y seguían a un mismo maestro, cuyos principios procuraban aplicar en su vida diaria.

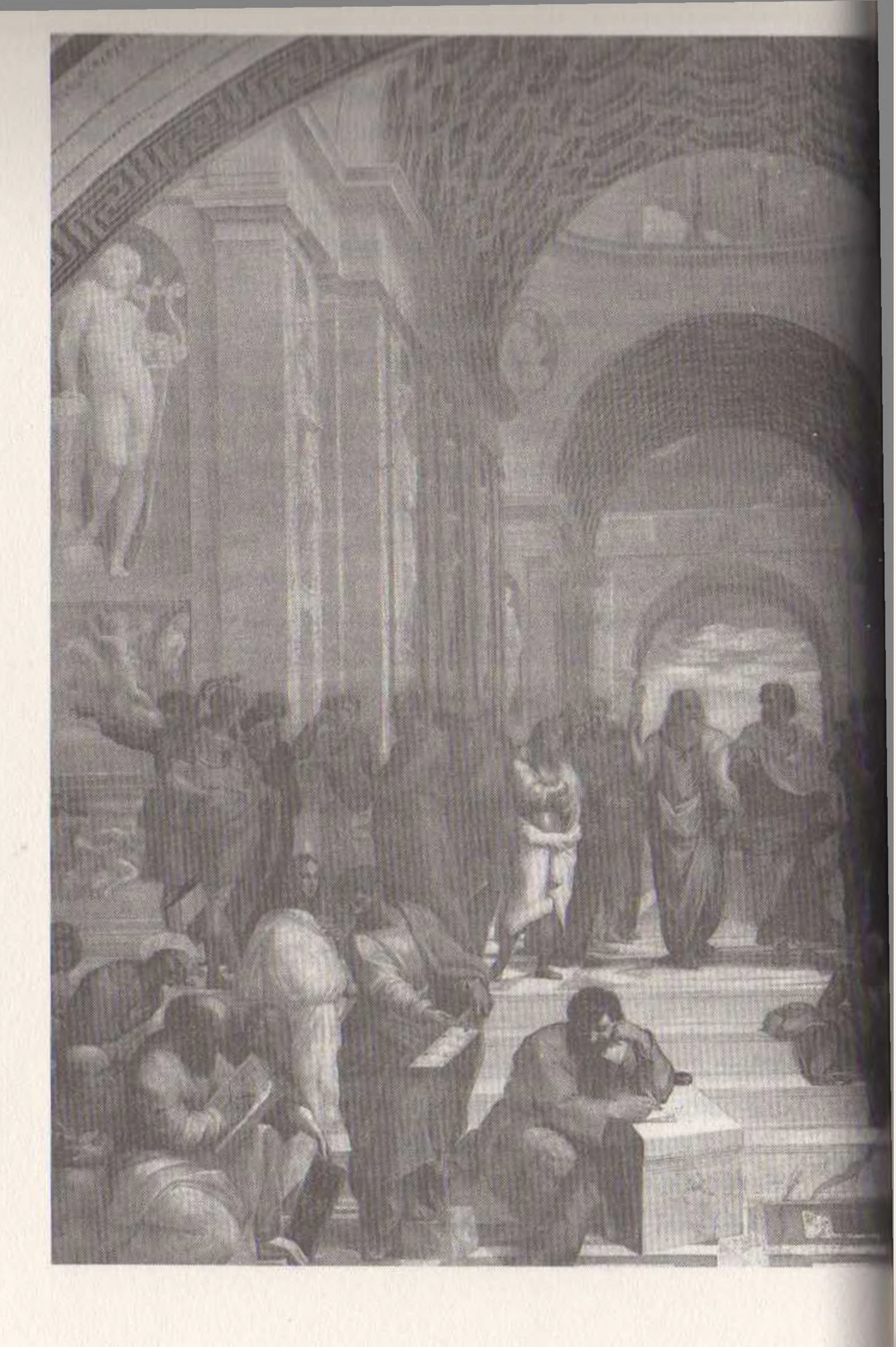
Desde épocas bastante remotas, sin embargo, también se encuentran filósofos que decidieron juntar a sus seguidores en un emplazamiento estable. Antes de Platón, lo había intentado Pitágoras (h. 569-h. 475 a.C.), aunque con más bien poca fortuna: sus escuelas, concentradas sobre todo en ciudades de la Magna Grecia (Sicilia y sur de la Península itálica), no sobrevivieron en su mayor parte a los ataques de sus adversarios. Si a ello se une el secretismo bajo el que el pitagorismo era transmitido, con la prohibición explícita de escribir y divulgar ninguna de las enseñanzas adquiridas en la escuela, se entiende que la mayor parte del pensamiento pitagórico se haya perdido en la actualidad. Posterior a Platón, el hedonista Epicuro también creó una escuela con vocación estable, el Jardín. Situada en las afueras de Atenas, logró sobrevivir varios siglos y gracias a ello algunos escritos del filósofo se han conservado hasta hoy. El principal adversario del epicureísmo, el que consiguió proscribir su filosofía del placer, fue el ya todopoderoso cristianismo, contra el que ninguna escuela filosófica era lo suficientemente sólida como para hacerle frente. La excepción fue la de Platón: no solo se mantuvo intacta durante siglos, sino que, tras renacer de la mano del neoplatonismo de Plotino, logró convertirse

en la herramienta ideal para fundamentar filosóficamente ese mismo cristianismo, una religión apenas creada y con necesidad de hundir y consolidar sus raíces en la cultura griega.

### La pervivencia de lo oral en lo escrito

Platón resulta una *rara avis* en la práctica de la filosofía del mundo griego antiguo. Y ello porque la Academia adquiere un cariz de institución especializada, con una preocupación explícita por la pervivencia de su pensamiento que no se encuentra en la mayoría de pensadores de su tiempo, ni siquiera en los de siglos posteriores. La Academia poseía una biblioteca, de la que bebió con asiduidad Aristóteles, a quien la tradición cuenta que Platón acostumbraba a llamar «el lector» por la voracidad con que leía los distintos volúmenes. Naturalmente, las obras del mismo Platón ocupaban un espacio destacado en esta biblioteca, pero resulta indispensable fijarse en el tipo de producción escrita que salió de la pluma del filósofo para entender cómo siglos más tarde Plotino pudo retomar y dar nuevas alas al pensamiento platónico.

Estas obras platónicas acostumbran a llamarse «diálogos», aunque en sus páginas se encuentren también discursos e incluso cartas. Su característica principal es que todas ellas, aunque se trate obviamente de textos escritos, se encuentran muy cerca de la oralidad. En efecto, un diálogo por definición traduce (o recrea) una situación de comunicación oral entre dos o más personas que se hallan físicamente la una delante de la otra. Igualmente, un discurso exige esta presencia física del oyente y abre la puerta al diálogo en la medida que sea contestado (a menudo, con otro discurso, como sucede, por ejemplo, en el *Fedro*). E incluso la car-





Rafael Sanzio pintó el fresco *La escuela de Atenas* entre 1510 y 1512 para decorar uno de los muros de la Stanza della Segnatura del palacio apostólico del Vaticano. Imbuida del espíritu humanista del Renacimiento, la obra es todo un homenaje a la filosofía y la cultura de la Grecia clásica. Platón, con los rasgos de Leonardo da Vinci, y Aristóteles aparecen en el centro de una composición que recrea también a maestros como Epicuro o Sócrates. Plotino, con larga barba y túnica roja, aparece solitario en el lado derecho.

ta, que naturalmente presupone la distancia y, por tanto, la ausencia de interlocutor, es la forma de escribir que más se asemeja al diálogo, puesto que cartearse no es sino entablar una conversación con otro en la distancia. En definitiva, Platón parece escribir sin querer escribir, consciente como es de que los caracteres escritos convierten el pensamiento en algo inamovible, en algo que no puede defenderse por sí solo y que no responde a las preguntas y dudas del lector. Pero dado que hay que escribir si no se quiere que el pensamiento se disuelva en la noche de los tiempos, opta por la forma más neutra posible, la menos cerrada: esto es, por una que busca recrear la asistencia a un diálogo en el que distintos oponentes sostienen opiniones diversas sobre un mismo tema. El objetivo que pretende Platón escogiendo esta forma particular de texto es que el lector se convierta en el tercer dialogante y pueda acabar concibiendo una idea propia acerca del contenido del diálogo.

Platón comunica a todos los sistemas de la Antigüedad algo de su espíritu educativo.

WERNER JAEGER

Esta manera de escribir, que conoció un éxito extraordinario y permitió una difusión muy temprana y de largo alcance de la obra de Platón, ha dado en llamarse «exotérica» porque va dirigida a un público amplio, no necesariamente iniciado, externo a la actividad interna de la Academia (el adverbio *exo*, en griego, significa «fuera»). Hay quien incluso ha aventurado que los diálogos platónicos cumplían una función propagandística; es decir, que se proponían atraer nuevos discípulos mediante una atractiva presentación del tipo de discusiones que tenían lugar en el interior de la escuela. En marcado contraste, todos los escritos que se han conservado de Aristóteles pertenecen al género «esotérico», que nada tiene que ver con el sentido

que hoy se le da al término (nada hay aquí de espiritismo ni de predicciones de futuro o de un más allá), sino que indica su carácter interno (*eso*, en griego, significa «dentro»), de papeles destinados al uso académico dentro del Liceo y que, por tanto, presuponían un conocimiento avanzado del tipo de lecciones y disquisiciones que ahí se llevaban a cabo. El errático destino de los escritos de Aristóteles tiene, sin lugar a dudas, mucho que ver con este carácter esotérico suyo.

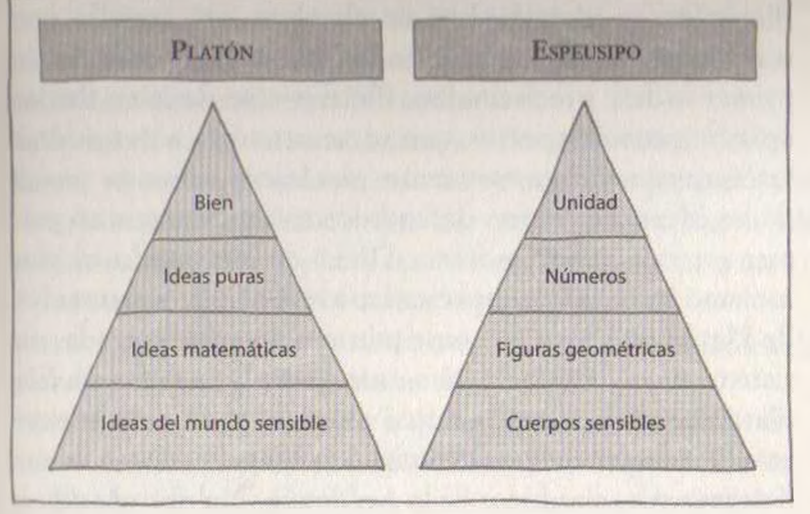
## LA ACADEMIA PLATÓNICA SIN PLATÓN

Cuando Platón murió en el año 347 a.C., su discípulo mejor preparado para asumir la dirección de la Academia era sin lugar a dudas Aristóteles. No era, sin embargo, el candidato mejor considerado por parte de sus condiscípulos, que debían recelar de su innegable superioridad intelectual, su cultura enciclopédica, su curiosidad sin límites y, muy probablemente, también de sus diferencias con algunas de las líneas defendidas por el maestro. No obstante, la continuidad entre el pensamiento de Platón y el de Aristóteles es más evidente de lo que una tópica y reduccionista tradición ha querido señalar al incidir sobre todo en aquello que los separa. Las divergencias que pudiesen existir entre ambos no convertían al discípulo precisamente en un díscolo. Es más, el pensamiento de Platón había evolucionado a lo largo de los años hasta convertirse en algo lo suficientemente abierto y flexible como para que las divergencias pudiesen ser consideradas una prolongación natural de la filosofía platónica. No hay que olvidar que el de Estagira permaneció en la Academia durante casi dos décadas y, por tanto, su platonismo estaba más que contrastado. A pesar de ello, no fue él el ele-

gido para dirigir la escuela, sino un sobrino del fundador, Espeusipo (h. 408-339 a.C.). Él fue el primer representante de una Academia posplatónica que tradicionalmente se acostumbra a dividir en tres períodos: Academia antigua, media y nueva.

### La Academia se tiñe de pitagorismo

Como escolarca (nombre que recibía en la Antigüedad el director de una institución filosófica), Espeusipo imprimió un fuerte carácter pitagórico a la llamada Academia antigua. Ciertamente, Platón tenía muy presente la teoría filosófica de los números hilada por Pitágoras, como lo demuestra el que, en algunos diálogos tan importantes como el *Fedón*, aparezcan personajes de corte pitagórico defendiendo sus posiciones. Sin embargo, resultaría exagerado considerar a Platón como un pitagórico más. En cambio, lo que se ha conservado de Espeusipo, aunque resulte escaso y solo parcialmente indicativo del contenido de su pensamiento, permite concluir que el pitagorismo se apoderó plenamente de la Academia tras la muerte de su maestro y fundador. Donde Platón había hablado de «ideas» o «formas», Espeusipo habló de números. De esta manera, construyó una jerarquía metafísica cuyo puesto supremo está ocupado, no por el Bien, como en Platón, sino por la Unidad, principio de indiferenciación máxima frente a la multiplicidad que se encuentra esparcida por el mundo sensible. Tras la Unidad suprema se hallan los Números, a los que se debe dar un carácter trascendente; es decir, los números entendidos no simplemente como entidades matemáticas que permiten contar, enumerar y hacer operaciones aritméticas, sino como entidades reales, que son incluso traducibles en rea-




La multiplicación de las sustancias (Unidad, Números…) de Espeusipo, el sucesor de Platón al frente de la Academia, modificó de forma importante la teoría platónica de la realidad.

lidades físicas (el número 1: un punto; el 2: una línea; el 3: un triángulo; el 4: un cuadrado, etc.), lo que dio nacimiento a la disciplina de la geometría entendida como una extensión de la matemática. Espeusipo prosiguió su jerarquía metafísica, por tanto, situando las figuras geométricas trascendentes por debajo de los números. Y solo después de estas figuras, que en su perfección matemática preceden a la irregular morfología del mundo imperfecto, aparecen los cuerpos sensibles.

Al margen del valor que se pueda conferir a la filosofía de Espeusipo a partir de la reconstrucción de las referencias y fragmentos que han proporcionado sobre él algunos autores antiguos (como el mismo Aristóteles), resulta llamativo que el primer sucesor de Platón se permitiera modificar la teoría del maestro de forma notable. Y no fue este el único caso, pues si algo distingue a la Academia posplatónica son los cambios de dirección de pensamiento paralelos a los cambios en el cargo de escolarca. A este respecto, conviene señalar que los primeros discípulos de

Platón no se identificaban en absoluto con aquello que mucho más tarde —y en esto tendrá una importancia de primer orden, precisamente, Plotino— se daría en llamar «platonismo». Aspectos que se acostumbra a considerar estructurales del pensamiento platónico, como su teoría de las ideas, no fueron defendidos ni siquiera por su primer sucesor en la Academia. Dicho de otro modo, el platonismo antiguo que representan estos primeros sucesores de Platón está lejos de constituir una doctrina cerrada, un sistema filosófico dogmático, una teoría bien definida. Ser platónico en la segunda mitad del siglo IV a.C. constituye más bien la voluntad de continuar viviendo de una forma determinada, alrededor de la Academia y cultivando aquellos campos que Platón consideró necesarios y previos al cultivo de la dialéctica filosófica (la matemática, la música, la astronomía, la distinción conceptual...), más que preservar y mantener un rígido esquema teórico. Esta tendencia no hizo sino incrementarse a lo largo de los siguientes siglos, de manera tal que desde la Academia llegó a defenderse un abanico de posiciones filosóficas sorprendentemente amplio: pitagorismo, hedonismo, cinismo, escepticismo, eclecticismo... Es cierto que en esta pluralidad de platonismos hay algo aparentemente contradictorio: ¿cómo logró el pensamiento de Platón llegar a ser hegemónico desde un momento muy temprano de la historia de la filosofía occidental si partía de una disparidad tan enorme de planteamientos por parte de quienes llevaban el estandarte del platonismo? Lejos de resultar un inconveniente, este carácter tan abierto del platonismo temprano permitió preservar lo que había de verdaderamente esencial en él: la inagotable capacidad de sus diálogos para incentivar la reflexión filosófica. Siglos después, fue precisamente Plotino quien realizó una admirable tarea

de síntesis del pensamiento de Platón y lo convirtió en un instrumento apto para fundamentar buena parte de la filosofía cristiana medieval. En realidad, aquello que se acostumbra a llamar «platonismo» tiene más de neoplatonismo plotiniano que de auténtico platonismo platónico.

De Jenócrates, Platón decía, comparándolo con Aristóteles: «Uno necesita un freno y el otro un esperón».

Diógenes Laercio

Jenócrates (h. 396-314 a.C.), el sucesor de Espeusipo, se mantuvo plenamente fiel al pitagorismo de este, si bien introduciendo algunas leves correcciones. El nuevo escolarca, que también había sido discípulo directo de Platón, identificó las ideas con los números y la realidad sensible con algo constitutivamente contradictorio porque participa a la vez de lo uno y de lo múltiple, una contradicción que no se encuentra en el plano de las ideas numéricas porque, aunque expresen multiplicidad, todos y cada uno de los números constituyen una unidad irreducible.

Los últimos escolarcas de la Academia antigua fueron Polemón y Crates de Triasio, de quienes se conservan más informaciones acerca de su vida (como el hecho de que eran amantes y convivían y compartían todo, hasta el punto de ser enterrados en la misma sepultura) que de su pensamiento. Se sabe, sin embargo, que Polemón se distanció de las especulaciones pitagóricas de sus maestros y dio más importancia a la práctica de una convivencia filosófica placentera, mientras que Crates defendió la necesidad de vivir de acuerdo con las leyes de la naturaleza. No parece haber representado ningún inconveniente para Polemón dirigir la Academia platónica desde posiciones cercanas al hedonismo que en aquellos mismos momentos enseñaba Epicuro en su Jardín, ni tampoco para Crates de Triasio hacer afirmaciones que lo sitúan sorprendentemente cerca del pensa-

miento y la práctica cínica de Diógenes de Sínope. El platonismo antiguo, una vez más, demostraba su flexibilidad y permeabilidad.

## El escepticismo de la Academia media

El principal representante del segundo período de la Academia posplatónica, la Academia media, es Arcesilao (315-240 a.C.). A diferencia de la mayoría de escolarcas que lo habían precedido, Arcesilao ya no había conocido a Platón, sino que se formó con el principal discípulo de Aristóteles, Teofrasto, y más tarde, en la Academia, con Polemón y Crates. La Academia en tiempo de Arcesilao se caracterizó por dar entrada a un escepticismo moderado. A lo largo de la historia de la filosofía occidental se encuentran autores que defienden posiciones escépticas (desde el griego Pirrón de Elis, en el siglo III a.C., hasta el inglés David Hume, ya en el siglo XVIII) y cada uno de ellos imprime su particular matiz en esta concepción filosófica. En líneas generales, el escepticismo es una corriente filosófica que sostiene la imposibilidad de llegar a obtener un conocimiento certero en algún ámbito concreto (el conocimiento de los principios morales que deben guiar la conducta humana, el del mundo y sus leyes, el de cuál es el mejor régimen político para estructurar una sociedad...) o bien, de forma más radical, en todos y cada uno de los ámbitos del conocimiento humano. El escepticismo de Arcesilao se puede considerar moderado porque se sitúa entre quienes defienden la imposibilidad total de afirmar nada con seguridad (como su contemporáneo Pirrón, que daría nombre al pirronismo como sinónimo de escepticismo en la Antigüedad) y quienes creen estar seguros de poder obtener criterios de evidencia absoluta (como

otro contemporáneo suyo, Zenón de Citio, el fundador del estoicismo).

Resulta de gran importancia tener en cuenta que la Academia media de Arcesilao se sitúa en pleno florecimiento de las escuelas filosóficas helenísticas, entre las que el estoicismo y el escepticismo encontraron en seguida un gran predicamento. Las querellas entre filósofos y sofistas que llegaron a obsesionar a Platón quedaron ahora atrás. Además, hay que tener en cuenta que el contexto político, social y filosófico había variado enormemente con el desmantelamiento definitivo de la autonomía de las ciudades-estado (*polis*) independientes que habían conocido Sócrates, Platón y, en parte, Aristóteles. Y no solo eso, sino que el mundo helénico se había ensanchado hasta límites desconocidos hasta entonces gracias a los reyes macedonios Filipo y sobre todo a su hijo, Alejandro Magno (356-323 a.C.), este último discípulo del Estagirita, que habían ampliado el ámbito de «lo griego» hasta el norte de la India. De resultas de esta nueva situación política, el ciudadano se había quedado sin los referentes culturales que le habían dado seguridad durante siglos, por lo que el tipo de respuestas que la filosofía debía proporcionarle tenía que cambiar necesariamente. Cuestiones como «qué es posible saber», «sobre qué se puede estar seguro» o «cómo se puede obtener un estado intelectual de imperturbabilidad» pasaron a ocupar un lugar primordial entre epicúreos, estoicos y escépticos. En este contexto, es perfectamente comprensible que también quienes tenían responsabilidades directivas en la antigua Academia de Atenas se adaptaran a los nuevos tiempos y lucharan para defender posiciones que les otorgaran un perfil bien definido frente a las propuestas de sus contemporáneos. El escepticismo de Arcesilao, por tanto, debe ser comprendido sobre todo como una respuesta a la seguridad con la que los estoicos de su tiempo creían poder

obtener certezas evidentes (lo que llamaban «*katalepsis*»). A la noción fuerte de «evidencia», Arcesilao opuso la mucho más moderada de «razonabilidad» de una afirmación. De esta manera, salvaba la posibilidad del conocimiento humano frente al pirronismo y moderaba el entusiasmo de las evidencias estoicas.

Arcesilao fue el primero en no juzgar basándose en la igual autoridad de las razones contrarias.

Diógenes Laercio

Por todo esto, y ya desde la Antigüedad, han sido diversos los autores que consideran a Arcesilao más bien como un seguidor del escéptico Pirrón infiltrado en la Academia que como un auténtico platónico. Quien profiere una acusación de este género presupone, naturalmente, que la vinculación entre Platón y el escepticismo es imposible. Puede que sea así si se parte de una noción muy cerrada del pensamiento platónico, de una noción que, probablemente, tiene más de neoplatónica que de platónica (y que, por tanto, se debe más a Plotino que al mismo Platón). En realidad, cualquiera de los diálogos del fundador de la Academia puede perfectamente ser leído desde una perspectiva escéptica como la defendida por Arcesilao. Y es que el adjetivo «escéptico» deriva del verbo griego *skeptesthai*, que se acostumbra a traducir por «dudar», pero que de forma más estricta se debería interpretar como «revisar», «volver a considerar», etc. Y los diálogos de Platón no son sino un constante revisar y volver a considerarlo todo. Raramente el filósofo de Atenas concluye nada; raramente afirma una tesis que no sea estrictamente necesaria para hacer avanzar el discurso pero que, tarde o temprano, será de nuevo sometida a escrupuloso examen y, muy probablemente, modificada cuanto sea necesario. Todo aquello que se ha identificado con el «pensamiento platónico» es efectivamente localizable de forma textual en



## UN EJÉRCITO DE SABIOS

Cuando en el año 334 a.C. el macedonio Alejandro Magno cruzó el Helesponto para emprender la conquista de Asia no lo hizo solo al frente de un ejército de soldados: le acompañaba también un nutrido grupo de estudiosos de las más variadas materias, como geografía, historia, botánica, zoología... De este modo, el joven rey demostraba ser un digno discípulo de su maestro Aristóteles (en la imagen, el filósofo instruyendo a Alejandro según una miniatura medieval francesa) al unir la sed de conquistas con el ansia por conocer. Esos sabios, entre los se encontraban el historiador y retórico Anaxímenes de Lámpsaco y el filósofo Anaxarco de Abdera, recopilaron nuevos saberes que recalarían en Grecia a la vez que llevaron la sabiduría helena más allá de la tierra que la había visto nacer. Una de las consecuencias de esta expansión fue el desplazamiento del centro cultural griego de Atenas a una de las ciudades fundadas por el conquistador macedonio en Egipto, Alejandría. Siglos más tarde, fue en ella donde Plotino se iniciaría en el estudio de la filosofía.

uno u otro de sus diálogos, pero muy a menudo es igualmente negado en otras páginas de su producción, a veces en la misma obra. Encerrar la variedad platónica dentro de los estrechos límites de un sistema bien perfilado sería tarea, principalmente, de Plotino, con la ayuda de distintos pensadores que se pueden considerar precursores del neoplatonismo. Con esta operación, Plotino probablemente «traicionó» la heterogeneidad de la filosofía platónica, pero a la vez le confirió la solidez esquemática necesaria para pervivir prácticamente hasta el presente. El escepticismo de Arcesilao que caracteriza la Academia media, por otro lado, está en directa relación con la ironía socrática, que hacía de la pregunta pertinaz (casi nunca de la respuesta esclarecedora) su principal instrumento filosófico. El «solo sé que no sé nada» de Sócrates se convierte, en manos de Arcesilao, en un «razonablemente, solo sé que no sé nada, pero de forma evidente no sé ni tan solo esto».

## La Academia nueva y el probabilismo

A mediados del siglo II a.C. asumió la dirección de la escuela de Platón el filósofo Carnéades (h. 214-129 a.C.). A grandes rasgos, el pensamiento que caracterizó la Academia nueva fue muy similar al escepticismo moderado implantado por Arcesilao. Carnéades, sin embargo, introdujo la noción de «conocimiento probable», por lo que se le considera uno de los fundadores de una larga tradición de pensamiento, la del «probabilismo». En el campo semántico del probabilismo se encuentran palabras como «plausible», «adecuado», «conveniente», «persuasivo», que se sitúan en un punto intermedio entre el dogmatismo de quien presume poder hacer afirmaciones del todo certeras y quien, por el contrario,

niega el carácter de verdad a cualquier proposición. Desde el punto de vista de Carnéades resulta igualmente dogmático afirmar que algo es enteramente verdad que afirmar que algo es rotundamente falso porque quien realiza una negación categórica está, en el fondo, asumiendo con certeza que algo es falso. Aunque se sitúen en extremos aparentemente opuestos, por lo tanto, el dogmatismo radical del estoico y el escepticismo radical pirrónico se alinearían en una misma tesitura filosófica.

## El acercamiento al estoicismo

A los tres períodos en que tradicionalmente se divide la Academia posplatónica algunos estudiosos añaden un cuarto, la Academia novísima. La causa, el giro que realizó Filón de Larisa (h. 159-84 a.C.), el escolarca que asumió la dirección de la escuela a finales del siglo II a.C. Filón partió de una posición muy cercana a la de Carnéades, pero evolucionó hacia un dogmatismo moderado que le permitió acercarse al estoicismo. Desde su punto de vista, lo «plausible» en Carnéades representa, en el fondo, la asunción de una verdad que está lejos del escepticismo: aunque no haya forma de demostrar por qué un conocimiento parece más plausible que otro o por qué una acción es considerada más adecuada que otra, esta convicción íntima reviste la forma de una seguridad intuitiva que no se diferencia demasiado de la mirada estoica sobre la naturaleza o sobre la moralidad humanas. Al margen del debate sobre si el punto de vista de Filón representa verdaderamente un alejamiento de las posiciones escépticas moderadas de las Academias media y nueva o no, lo que resulta verdaderamente relevante es que su acercamiento al estoicismo consolida definitivamente el eclecti-

cismo (o combinación de distintas teorías filosóficas) que el platonismo necesitaba para avanzar hacia el neoplatonismo. Su discípulo y último escolarca de la Academia, Antíoco de Ascalón (130-68 a.C.), no hizo sino reforzar aún más esta mutua comprensión entre la teoría de Platón y la de los estoicos, añadiendo, además, la de Aristóteles. Esto significa prácticamente que desde la muerte de Platón hasta el momento del cierre de la Academia, en el siglo I a.C., la escuela había asimilado postulados pitagóricos, escépticos, estoicos y aristotélicos. En el propio Plotino es posible encontrar esta mezcla de tendencias, que él armonizó magistralmente para dar lugar a lo que comúnmente ha dado en llamarse «neoplatonismo». Todos y cada uno de los antiguos escolarcas de la Academia, sin embargo, prepararon de alguna forma el camino a Plotino, con su diversidad de aportaciones y su mirada abierta sobre los diálogos de Platón.

## El cierre de la Academia

En el año 86 a.C., esto es, tras la guerra que el rey Mitrídates de Ponto (quien reinaba sobre un amplio territorio que incluía Atenas) sostuvo con la República de Roma, la Academia fue cerrada por el cónsul romano Lucio Cornelio Sila. En la práctica, esto equivalía a su final desde el punto de vista de institución física con un emplazamiento concreto. Menos de tres siglos más tarde de ese cierre, en el año 176 d.C., el emperador Marco Aurelio fundó una nueva escuela en Atenas para dar a conocer lo mejor de la filosofía griega, por supuesto el platonismo, pero también el aristotelismo o el estoicismo.

Pero para el verdadero resurgir de la Academia hubo que esperar mucho más, hasta principios del siglo V d.C., esto es, cuando el neoplatonismo, gracias en buena parte a las ense-

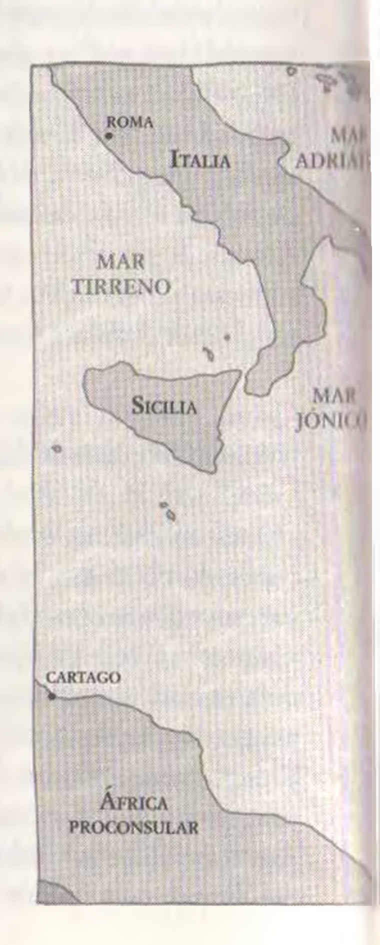
nanzas de Plotino, se hallaba en su mayor apogeo. Por ello es común referirse a esta institución como la «escuela neoplatónica de Atenas». Su recorrido, sin embargo, fue breve: poco más de un siglo. En el año 529, el emperador bizantino Justiniano ordenó su cierre mediante un edicto que prohibía la enseñanza y difusión de la filosofía pagana (es decir, no cristiana). Para entonces hacía ya casi dos siglos que el cristianismo se había convertido en religión oficial de Roma y de su heredero el Imperio romano de Oriente, Bizancio, por lo que la operación de incorporación del pensamiento de raíz platónica al cristianismo ya se había realizado con toda naturalidad gracias a autores como san Agustín de Hipona (354-430). Conseguido eso, el neoplatonismo debía ser neutralizado como filosofía pagana, esto es, independiente del cristianismo. De esta forma se puso punto y final de manera definitiva a más de mil años de protagonismo filosófico en Atenas. A partir de este momento y hasta la llegada del platonismo renacentista (el de la Academia platónica florentina), Platón hablará fundamentalmente en lenguaje cristiano.

## UN SAQUEO CON CONSECUENCIAS FILOSÓFICAS

¿Qué sucedió, sin embargo, entre el cierre de la antigua escuela, en el 86 a.C., y el advenimiento de Plotino, casi trescientos años más tarde? ¿Cómo consiguió subsistir un platonismo sin Academia para llegar con tanto vigor a las manos del fundador del neoplatonismo? Para responder a estas preguntas hay que tener en cuenta la influencia de primer orden que ejercieron los últimos pensadores de la Academia, no solo en el mundo griego sino también en el romano. Además de su actividad en Atenas, algunos de los últimos escolarcas, como Filón de Larisa o Antíoco de Ascalón, en-

## LA ACADEMIA PLATÓNICA LEJOS DE ATENAS

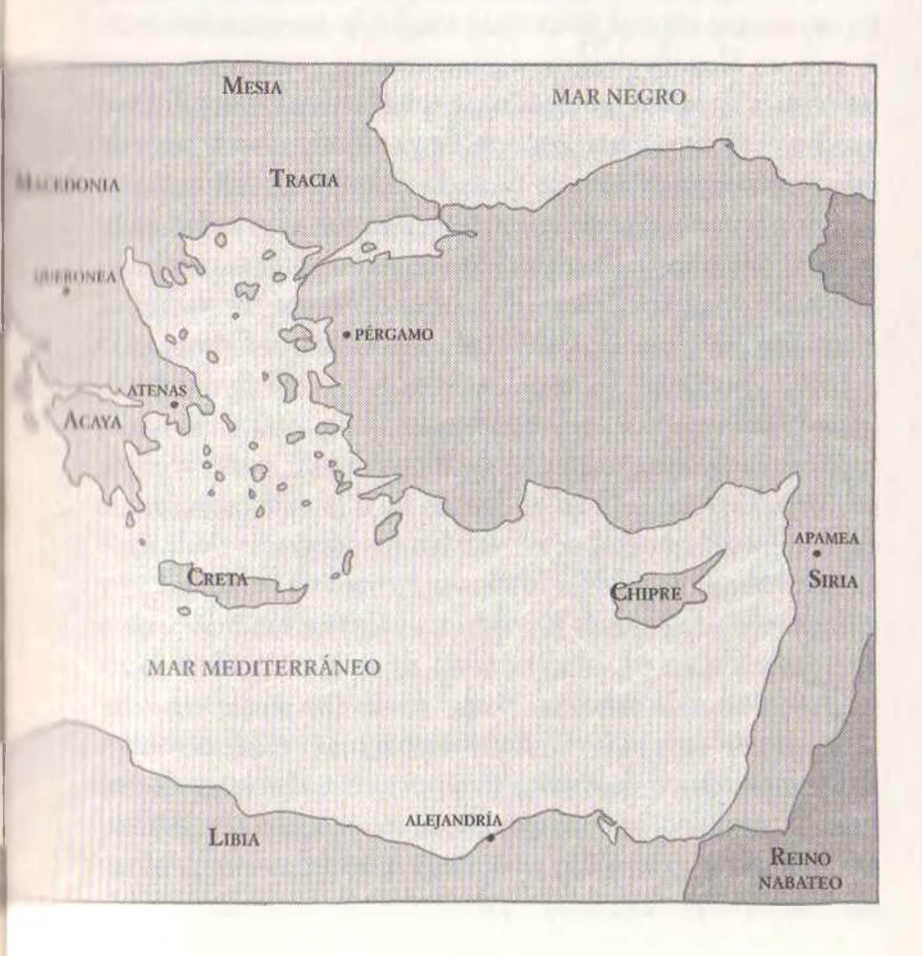
El cierre de la Academia platónica de Atenas no representó en modo alguno la interrupción de la difusión del pensamiento de Platón. Sí, en cambio, el incremento de una tendencia ecléctica, de dispersión de interpretaciones que, sin embargo, era ya una característica de esa institución académica desde la muerte de su fundador. Los tres siglos (del I a.C. al III d.C.) que separan la destrucción de la escuela ateniense y la aparición de Plotino acostumbran a llamarse «platonismo medio» porque representan un punto intermedio entre la sucesión regular de escolarcas en la Academia posplatónica y la formulación del neoplatonismo. Es importante no confundir esta etapa con la conocida como Academia media, la del escéptico Arcesilao, cronológicamente muy anterior (siglo III a.C.).




### Los centros del platonismo

Durante este período intermedio, Atenas dejó de ser la capital del platonismo. Así, se encuentran platónicos como Eudoro, quien en el siglo I d.C. fundó, en la ciudad egipcia de Alejandría, una escuela que imprimió un fuerte carácter neopitagorizante al platonismo. En la misma Grecia, en Queronea, vivió y enseñó el historiador y biógrafo Plutarco (h. 45-125 d.C.), cuyas obras muestran la huella platónica. En Siria destacó Numenio de Apamea (siglo II d.C.) y en Asia Menor, concretamente en Pérgamo, lo hizo Galeno (129-216 d.C.), el más famoso médico de la Antigüedad. En el norte de África, en Cartago, estudió Apuleyo (h. 123-180 d.C.), el autor de *El asno de oro*, la única novela romana que se ha conservado, y de una serie de escritos platónicos solo conocidos

de forma parcial. Por supuesto, Roma no quedó al margen de esta influencia del platonismo, como demuestra la obra de Publio Nigidio Fígulo (98-45 a.C.), también adepto del neopitagorismo. Nada tiene de extraño, por tanto, la facilidad con la que Plotino entró en contacto con el platonismo en el siglo III d.C. en una Alejandría convertida en uno de los principales focos de propagación del pensamiento de Platón en el Mediterráneo oriental. Precisamente porque el número de filósofos y escuelas que se reivindicaban platónicos era tan importante, resulta un ejercicio imposible afirmar cuál de ellas es la verdadera fundadora del neoplatonismo.



señaron en Roma, donde ambos tuvieron la oportunidad de contar entre sus discípulos con un joven Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.), político, orador y filósofo que sería uno de los principales valedores, traductores y divulgadores del platonismo en el mundo romano.

> El mundo grecorromano se unificó bajo la religión espiritual genérica del neoplatonismo.
>
> Werner Jaeger

Aproximadamente un siglo antes, en el II a.C., un episodio que no parecía que pudiese revestir un carácter sino anecdótico se convirtió en un evento crucial para comprender la continuidad entre la cultura filosófica griega y la romana: el saqueo por parte de Atenas de la ciudad de Oropo (en el Ática Oriental) llevó a la República romana, convertida ya entonces en árbitro de cuestiones internacionales en todo el ámbito mediterráneo, a imponer una multa de quinientos talentos a la ciudad agresora. La respuesta ateniense fue enviar a Roma, en el año 155 a.C., una expedición de hábiles oradores formada por el estoico Diógenes de Babilonia, el aristotélico Critolao y el escolarca platónico Carnéades. Su objetivo era convencer al Senado romano del carácter abusivo de la multa. Esa visita fue toda una clase magistral de dialéctica de corte escéptico, algo a lo que la Ciudad Eterna no estaba acostumbrada en absoluto y que, tal como relatan los cronistas de la época, provocó el escándalo (de los mayores) y el entusiasmo y admiración (de los más jóvenes) en idéntica medida. Como se trataba de un problema acerca de la justicia, Carnéades emprendió un discurso en el que ensalzaba a esta y sus relaciones con la sabiduría. Pero un día más tarde, el mismo filósofo platónico desmontó una por una todas las tesis que había sostenido y con las que había convencido a su auditorio. Y aun fue más allá al poner a la mismísima Roma como ejemplo de injusticia sabia: si Roma hubiese querido ser jus-

ta, habría devuelto todo lo robado durante sus conquistas y hubiese regresado al territorio de la que surgió sin convertirse en la gran dominadora que era. Ser justa, por lo tanto, la habría convertido en estulta. Si la justicia tuviera algo que ver con la sabiduría, entonces los sabios, para ser justos, no serían sabios, lo que resulta obviamente contradictorio. Pero si justicia y sabiduría no están relacionadas, entonces ¿por qué motivo hay que ser justos, si la justicia denota estupidez? La oposición entre una tesis y una antítesis propuesta por Carnéades representaba un magnífico ejemplo del tipo de razonamientos que promovía la Academia nueva con el objetivo de defender sus posiciones escépticas.

Entre los oyentes del griego se encontraba el político y escritor Catón el Viejo, quien, escandalizado ante el juego retórico de Carnéades, exclamó: «Conviene que nuestros jóvenes no escuchen a este hombre, porque si cree lo que dice, entonces es un sujeto menospreciable, y si no lo cree, lo que preferiría, entonces su discurso es monstruoso». En el escepticismo de Carnéades, Catón detectó un auténtico peligro político, pues si la juventud romana empezaba a poner en cuestión el orden y la ley en vez de simplemente acatarlos, la solidez de la República podía verse seriamente amenazada. Por ello, él mismo se encargó de persuadir al Senado romano para que el asunto de la multa fuese resuelto con rapidez y la legación pudiese regresar lo antes posible a Atenas. Finalmente, la multa fue sustancialmente rebajada de 500 a 100 talentos, pero, mucho más allá del aspecto económico, este episodio ha sido considerado un punto de inflexión definitivo en la consideración e interés que la filosofía griega —y dentro de ella, de forma muy especial, la platónica— empezó a suscitar entre una aristocracia romana ávida de nuevas y sofisticadas ideas con las que distanciarse del por entonces todavía carácter rústico de su patria. Con-

vertida en Imperio bajo Octavio Augusto (63 a.C.-14 d.C.) a finales del siglo I a.C., Roma siguió fascinada por la herencia de Platón. Y fue así como una de las ciudades de sus dominios, la egipcia Licópolis, vio nacer en el siglo III d.C. a quien sería el gran revitalizador de esta escuela, Plotino.

Capítulo 2

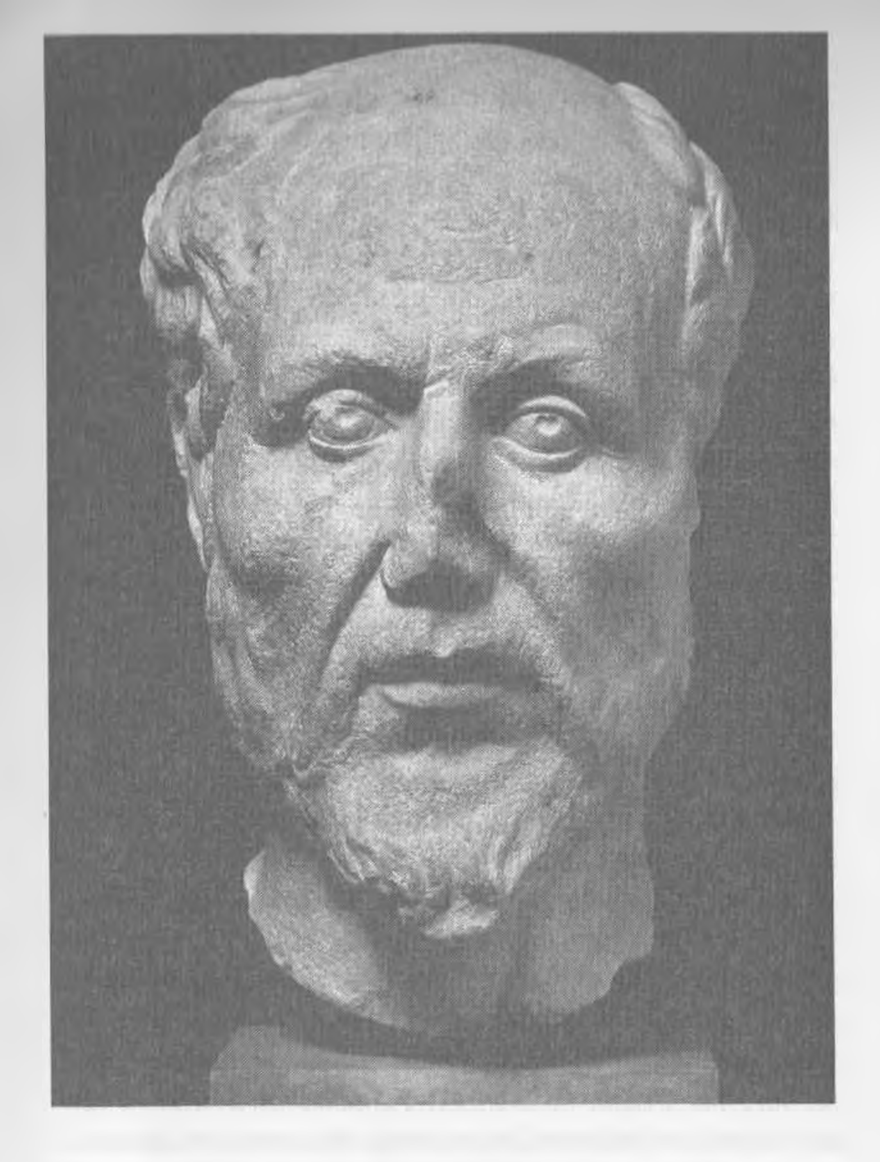
# EL LARGO CAMINO HACIA EL UNO

La filosofía de Plotino busca encontrar aquello que todas las cosas tienen en común y que, a su vez, no puede ser, sin más, una cosa más. Es lo que él llamaba el «Uno», la esencia última de la realidad de lo que todo parte y a lo que todo regresa.

En el Museo Ostiense, en Roma, se encuentran media docena de bustos de mármol de la segunda mitad del siglo III d.C. La tradición ha querido relacionar estas esculturas con la figura de Plotino. Casualmente o no, ninguna de ellas conserva la nariz en su integridad. Esta parte del rostro que tan poderosamente contribuye a definir los rasgos faciales y el perfil de una persona ha desaparecido de las efigies de Plotino. Las dificultades para reconstruir su apariencia física, sin embargo, no constituyen sino un reflejo, o prolongación, de las dificultades que se tienen para recomponer los elementos fundamentales de su biografía. Toda la información disponible hoy acerca del periplo vital de este filósofo proviene de su discípulo más importante, Porfirio, autor de una *Vida de Plotino*. Lejos de tratarse, sin embargo, de una biografía detallada en sentido estricto, este texto proporciona más bien información sobre el carácter, la personalidad y la filosofía del maestro que sobre sus avatares vitales. En esta *Vida de Plotino* (que en las ediciones modernas a menudo precede a la recopilación de escritos plotinianos que el mismo

Porfirio editó, las célebres *Enéadas*), el biógrafo refiere que Plotino nació en el Egipto romano, probablemente en la ciudad de Licópolis (la moderna Asiut), muy a principios del siglo III d.C., en el año 204 o 205. La expansión del imperio macedonio de Filipo y Alejandro Magno, en el siglo IV a.C., hizo que Egipto cayera bajo la influencia cultural griega de tal modo, que la cultura propiamente egipcia preexistente quedó relegada a un sustrato anecdótico al que muy pocos prestaron verdadero interés. De hecho, la dinastía gobernante tras la muerte de Alejandro en el 323 a.C., la de los Ptolomeos, era de origen macedonio y de expresión griega.

Aunque tras la muerte de Cleopatra VII en el 30 a.C. —la última reina de esa dinastía y la única de ella que aprendió la lengua egipcia— Egipto se convirtió en provincia romana, la implantación griega era tan profunda que la romanización no alteró sustancialmente el carácter helénico de Egipto. Plotino, por tanto, nació en una provincia conquistada por los romanos dos siglos antes, pero que continuaba hablando y pensando en griego. Conviene destacar este aspecto porque puede parecer extraño que un autor nacido en una ciudad egipcia bajo dominación romana y que pasó, de hecho, buena parte de su vida en Roma, pueda ser considerado a todos los efectos un filósofo griego. En realidad, no hay nada extraño en esto, pues la relación que el imperio romano estableció con Grecia y con los territorios helenísticos fue de dominación administrativa, fiscal y militar, pero de pleno respeto en lo cultural. Un respeto que no se debía a ninguna especial sensibilidad cultural romana, sino más bien a la conciencia de la absoluta superioridad que la cultura griega ostentaba sobre la latina en todos los ámbitos. Cuando Roma empezó su expansión imperial por el mundo, Grecia tenía ya en su haber las obras de los poetas Homero y Hesíodo, la poesía lírica de Píndaro y Safo, y la trágica de



A decir de su biógrafo Porfirio, Plotino «tenía el aspecto de quien se siente avergonzado de estar en su cuerpo». Por ello, no quiso decir nunca ni su edad, ni quiénes eran sus padres ni cuál su patria. Y, por supuesto, se negó siempre a que se le hiciera retrato alguno, pues eso sería como «legar una más duradera imagen de una imagen, como si fuera una obra digna de contemplación». Aun así, sus discípulos consiguieron retratarlo. En la imagen, busto conservado en el Museo Ostiense, en Roma, en el que la tradición ha visto un retrato del filósofo.

Esquilo, Sófocles y Eurípides, además de toda la filosofía de Parménides, Heráclito, Sócrates, Platón o Aristóteles, y la de los pensadores de época helenística (epicúreos, estoicos, escépticos), sin olvidar la amplia constelación de escuelas nacidas en época clásica que habían logrado conquistar cotas importantes de popularidad (cínicos, megáricos, cirenaicos...). Grecia, por tanto, era a ojos de los romanos no un adversario a batir, sino un modelo a imitar. De este modo bien puede afirmarse que si Roma conquistó Grecia militarmente, Grecia hizo lo propio con Roma culturalmente. Más aun, el griego se convirtió en lengua de alta cultura y sobre todo de expresión filosófica. Fue la que utilizaron incluso los mismos emperadores romanos cuando quisieron ejercer de filósofos. Tal es el caso de Marco Aurelio, quien a pesar de pasar buena parte de su reinado combatiendo en las fronteras del imperio pocas décadas antes del nacimiento de Plotino, aún encontró tiempo para escribir en lengua griega sus *Meditaciones*, de inspiración estoica.

Aparte de su probable lugar de nacimiento, nada más se sabe con certeza de la infancia y juventud de Plotino. En la vida escrita por Porfirio solo se recoge un episodio, un tanto escabroso, que el propio filósofo relataba a sus discípulos en Roma. Según él, con ocho años, y siendo ya alumno de la escuela de gramática, solía visitar a su nodriza para descubrirle los pechos y mamar de ellos. Y así fue hasta que un día oyó que alguien comentaba al respecto: «Pero ¡qué chiquillo más travieso!». Esas palabras le causaron tanta vergüenza que a partir de entonces renunció a tales visitas. ¿Por qué Plotino insistía tanto en relatar esta historia? Porfirio no da más detalles, se limita a hacer de transmisor, pero es probable que el filósofo viera en ella el momento en que empezó a discernir lo que es la moralidad. En este sentido, puede considerarse un hito,

posiblemente incluso el primer peldaño de lo que será su trayectoria espiritual.

A pesar de esta escasez de informaciones, la calidad y claridad de los escritos de Plotino, así como la variedad de sus conocimientos, permiten suponer que pertenecía a una familia bien situada, de clase alta, y que, por tanto, recibió una educación esmerada, acorde con su posición, basada en el estudio de la retórica y la dialéctica. A estas disciplinas se añadían las enseñanzas de las principales corrientes filosóficas (todas griegas, naturalmente: platonismo, aristotelismo, estoicismo, epicureísmo), además de un conjunto de materias que hoy se considerarían científicas y que, unos siglos más tarde, en época medieval, se convirtieron en el contenido del llamado *Quadrivium*: aritmética, geometría, astronomía y música.

## LA CONVERSIÓN FILOSÓFICA

En época antigua era habitual que el despertar de la vocación filosófica tuviese lugar de forma tardía, inesperada, a menudo como consecuencia de una súbita «conversión». En muchas ocasiones, este llamamiento imperativo a la filosofía tenía más de literario que de real, pero en cualquier caso permitía transmitir con claridad la idea de que la adopción de una determinada filosofía exigía igualmente un cambio en la forma de vida llevada hasta entonces. O, dicho de otra forma, que no se entendía la filosofía sino como una forma determinada de vida y, en este sentido, el tipo de vida que uno llevaba debía traducir de forma visible el tipo de filosofía que se profesaba. Tal fue el caso de Plotino. Sin disponer de más detalles acerca de su juventud, se sabe que alrededor de los veintiocho años conoció en Alejandría a un filósofo, Amonio Saccas, que lo encaminó definitivamente hacia la filosofía.

Así lo relata Porfirio justo a continuación del episodio de la nodriza:

> En el año vigesimoctavo de su vida, [Plotino] se sintió impulsado hacia la filosofía. Mas, habiéndose puesto a estudiar con los maestros a la sazón más prestigiosos de Alejandría, salía de sus clases cabizbajo y apesadumbrado. Tanto es así, que le contó a uno de sus amigos lo que le pasaba, y este, comprendiendo el anhelo de su alma, se lo llevó a la clase de Amonio, con quien no había probado todavía. Plotino entró, oyó y dijo a su compañero: «Este es el que yo buscaba».

Amonio Saccas representa uno de estos casos paradigmáticos de conversión a la filosofía: antes de que se diera esta, parece ser que fue un humilde «portador de sacos» (al menos eso es lo que indica su nombre en griego, *sakkoforos*). Como pensador, fue una de las personalidades más cruciales y a la vez más desconocidas de la Antigüedad tardía, puesto que de él no hay escrito alguno. Tal como era habitual entre distintas escuelas filosóficas desde la Grecia antigua (por ejemplo, la de los pitagóricos), Amonio se limitó a transmitir sus conocimientos a sus discípulos de forma oral, renunciando a escribirlos y, muy probablemente, también sellándolos con un pacto de silencio. De este modo, y excepción hecha de su antiguo oficio, sobre él nada se sabe con certeza. Pero su ascendente sobre Plotino parece que fue definitivo y que lo marcó, por lo menos, en dos aspectos fundamentales. Por un lado, Amonio Saccas se inscribía en una tradición de estudios platónicos que no consideraba a Aristóteles como un opositor al pensamiento de Platón, sino que intentaba conciliar al maestro ateniense y su discípulo estagirita dentro de una misma corriente filosófica. Como se ha podido ver en el capítulo precedente, esto no constituía ciertamente una no-

vedad, pues otro tanto habían llevado a cabo algunos de los miembros más destacados de la Academia platónica, como el último escolarca de esta institución, Antíoco de Ascalón, quien en su lectura de Platón incluía, además de Aristóteles, el estoicismo. Por otro lado, Amonio Saccas parece haber despertado en algunos de sus discípulos el interés por religiones y filosofías orientales tales como la persa y la budista. Esto explicaría por qué, en el año 243, tras unos diez años de permanencia en Alejandría junto a Saccas, Plotino decidió unirse a la expedición militar que el emperador Gordiano III (225-244) organizaba contra el rey de reyes persa, Sapor I (215-272). Y lo hizo no como soldado, sino como parte del séquito imperial, una prueba más de su pertenencia a una familia pudiente, pues sin «contactos» difícilmente habría conseguido acceder a ese círculo.

El que habla se siente inhibido y sin ganas cuando ve que lo que va a decir, lo va a decir a los que ya lo saben.

*Vida de Plotino*

## LA ENSEÑANZA EN ROMA

El asesinato del emperador por sus propios soldados en Mesopotamia hizo que este intento de expansión hacia Oriente acabara en fracaso y llevó a Plotino a huir y buscar refugio en la ciudad de Antioquía (actualmente, sur de Turquía). Poco después, con cuarenta años, las fuentes antiguas sitúan al filósofo en Roma, donde abrió una escuela filosófica en casa de una rica matrona llamada Gémina. En su *Vida de Plotino*, Porfirio describe esta escuela como un espacio de convivencia apacible, y uno abierto a las mujeres, no solo a esa Gémina que le acogía en su propiedad, sino también a una de sus hijas, igualmente llamada Gémina, así como a otra mujer,

Anficlea. Plotino rompía así, como siglos atrás había hecho Epicuro en su Jardín, con la tradicional exclusión femenina del cultivo del pensamiento en las escuelas filosóficas. Las dos Gémina y Anficlea formaban parte con toda naturalidad del círculo de discípulos que escuchaban las lecciones del maestro y entre los que también se hallaban un número importante de niños y niñas, hijos de las mejores familias de Roma, quienes no solo le confiaban a Plotino su educación, sino también su patrimonio cuando veían próxima la hora de su muerte. Como refiere Porfirio:

> Por eso, tenía la casa abarrotada de chicos y chicas. [...] Y hasta se tomaba la molestia de supervisar las cuentas, cuando se las presentaban los ayos de los niños, y vigilaba por su exactitud, diciendo que, mientras no se dieran a la filosofía, debían preservar sanas y salvas sus posesiones junto con los réditos.

El poder de penetración de la mirada de Plotino era tal que, según su biógrafo, era capaz de predecir lo que iba a ser de cada uno de esos niños que le rodeaban. Una vez, por ejemplo, dijo de un tal Polemón que sería enamoradizo y que su vida sería breve. Y así fue. El filósofo era alguien que sabía ver, más allá de las apariencias, en el interior de las personas. Lo demostró otra vez en que desapareció un precioso collar propiedad de una viuda llamada Quione que vivía también en la casa de Gémina. Las sospechas recayeron sobre los criados, que fueron congregados en una sala y escudriñados atentamente por Plotino. Este, finalmente, se paró ante uno de ellos y, señalándolo, dijo con toda seguridad: «Este es el ladrón». Y no se equivocó: el aludido acabó reconociendo el hurto y restituyéndolo a su propietaria. Todas esas ocupaciones y preocupaciones

«mundanas», sin embargo, no distrajeron a Plotino de sus reflexiones filosóficas, como señala con un tanto de admiración su discípulo y biógrafo: el filósofo era alguien que «nunca jamás, estando despierto, aflojaba la intensidad de su reconcentración mental».

En Roma, el de Licópolis tuvo muchos oyentes, aunque Porfirio reconoce que los «fervorosos y del grupo que se reunía por amor a la filosofía» eran los menos. No obstante, todos, incluidos quienes no comulgaban con sus ideas, reconocían la facilidad de Plotino para expresarse sobre multitud de temas y su inteligencia para intuir siempre la idea precisa, y eso a pesar de cierto defecto que le hacía trabucar algunas palabras. La admiración de Porfirio hacia su maestro alcanza en estos pasajes cotas de auténtica devoción:

> Al hablar, la inteligencia se le transparentaba hasta en el rostro alumbrándolo con su luz; él ya poseía un encanto que embelesaba la vista, pero entonces más que nunca se hermoseaba visiblemente: bañábale un sudor tenue, irradiaba apacibilidad y, a las preguntas, respondía con muestras tanto de bondad como de energía...

Lo más seguro es que todo esto hubiera quedado en nada, o en un simple recuerdo como es el caso de Amonio Saccas, si en un momento dado, hacia el año 254, Plotino no hubiera decidido poner por escrito sus intuiciones y reflexiones.

## LA MÍSTICA DEL NÚMERO

Uno de los rasgos que convierte a Plotino en el filósofo más influyente de la Antigüedad tras Platón y Aristóteles es el hecho de que su obra se haya conservado prácticamente en

su integridad (o, por lo menos, en un porcentaje muy importante de ella) y que, además, fuese transmitida sin interrupción de forma inmediata tras su muerte. A diferencia de otros autores, cuya obra es organizada por «libros» separados (los diálogos de Platón o los distintos tratados de Aristóteles, por ejemplo), los escritos de Plotino han llegado a la actualidad agrupados bajo el título genérico de *Enéadas*. Este título en realidad refiere simplemente el número de secciones (*enneás*, en griego, significa «nueve») en las que se estructura la obra, pues, en propiedad, Plotino nunca escribió nada con este nombre. Es más, ni siquiera organizó su contenido siguiendo el orden con el que hoy se acostumbra a leerlo. De ello se encargó su discípulo Porfirio, quien ordenó los escritos del maestro siguiendo más bien un guion temático e incluso simbólico que cronológico, por lo que se da la circunstancia de que algunos de los tratados escritos en sus años de juventud se encuentran al final del libro.

Cada una de las nueve *Enéadas* está formada por seis tratados, de tal modo que el resultado final, 54, es fruto de multiplicar dos números con un alto poder simbólico en distintas tradiciones filosóficas y religiosas: el 9 y el 6. No debe ser casualidad, en este sentido, que la vocación filosófica de Plotino tuviese su despertar a sus veintiocho años, que es exactamente la mitad del número total de tratados de las *Enéadas* (54) y, a su vez, el producto de la multiplicación de los números 9 y 3. (Aquí se presentarán las referencias a las *Enéadas* de la siguiente manera: un número latino y dos arábigos, por ejemplo IV, 3, 7, donde IV se corresponde al número de la *Enéada*; 3, al número de tratado en esa *Enéada*, y 7 al capítulo de ese tratado.)

Toda esta mística del número no es extraña a una tradición de pensamiento como la neoplatónica, en la que concurren, entre otros, elementos pitagóricos. El mismo Platón



## PORFIRIO, DISCÍPULO, BIÓGRAFO Y EDITOR

En la transmisión de la obra de Plotino hay una figura decisiva: la de su discípulo Porfirio, retratado en esta miniatura del siglo XIV en un coloquio imaginario con el filósofo aristotélico Averroes. No solo fue el biógrafo del maestro, sino también su corrector, editor y hombre de confianza. Natural de Tiro, donde nació hacia el año 234, había llegado a Roma hacia el 263. Debió de ser por entonces cuando empezó a asistir a las clases de Plotino, quien, consciente de la valía de ese nuevo discípulo, le pidió que se hiciera cargo de sus textos, pues él, una vez los escribía, ya tenía el pensamiento en otras cuestiones y, además, sus problemas de vista le hacían muy arduo el volver a leer, corregir y pasar a limpio lo escrito. Porfirio siguió haciéndose cargo de esta labor de edición incluso después de marchar en el 268 a Sicilia. Pero, Porfirio es un pensador con cierta entidad al margen de su relación con Plotino. Es autor de varios tratados que ahondan en el neoplatonismo plotiniano y polemizan con el cristianismo, así como de una clasificación de las sustancias ordenada de lo universal a lo particular, el llamado «árbol de Porfirio», muy alabada en la Edad Media. Murió hacia el 305 en Roma.

no solo prohibía la entrada en su Academia a todo aquel que no supiese matemáticas, sino que, por ejemplo, en su diálogo *Timeo* convirtió el número 9 en el alma del mundo. La mención de estos elementos simbólicos es importante para percatarse de un componente básico de la tradición de pensamiento neoplatónico que a menudo pasa desapercibido debido al alto nivel de especulación intelectual al que llega Plotino. Este componente no es otro que el constante despojarse de la superficialidad, de la materialidad, de todo lo accesorio, con el fin de llegar al fondo del propio espíritu (*noûs*) y descubrirse uno a uno mismo en su versión más pura, lo que acostumbra a querer significar en su versión más bella (estética) y más buena (ética). Visto desde este punto de vista, el neoplatonismo que inauguran las *Enéadas* de Plotino tiene algo de místico, de espiritual y de religioso. Y las mismas *Enéadas* pueden ser leídas como auténticos ejercicios espirituales, como le gustaba recordar a uno de los más grandes especialistas en neoplatonismo de la actualidad, Pierre Hadot.

Nuestra filosofía se reconoce por la simplicidad de costumbres unida a la pureza de pensamiento.

ENÉADAS

Como consecuencia de la ordenación que Porfirio confirió a los escritos de su maestro, la primera enéada (es decir, el primer grupo de seis tratados) gira en torno a cuestiones éticas; la segunda y la tercera tienen la filosofía natural y la cosmología como hilo conductor mayoritario; la cuarta, el alma; la quinta se ocupa del intelecto como fuente de conocimiento (epistemología) y la sexta y última versa sobre el Uno como principio de todo. Plotino no empezó a escribir ninguno de los tratados que terminarían convirtiéndose en las *Enéadas* hasta una fecha bastante tardía. Durante los primeros diez años de su magisterio en Roma (entre las dé-

cadas cuarenta y cincuenta de su vida, por lo tanto) parece que se limitó a enseñar, muy probablemente siguiendo de cerca el modelo aprendido con Amonio Saccas, que debía de consistir en la lectura comentada de los textos tanto de Platón como de Aristóteles. Empezó a escribir, por tanto, alrededor del año 254 y desde entonces siguió haciéndolo hasta poco antes de su muerte en el 270. Toda su obra, escrita en una quincena de años, pertenece así a su plena madurez.

### Una síntesis magistral

Más que una obra original, fruto de un espíritu creador, las *Enéadas* de Plotino representan una síntesis genial de elementos precedentes y de procedencias muy diversas, que van, en realidad, mucho más allá del estrecho círculo de estudios platónicos. Justamente este carácter sintetizador es lo que explica la enorme influencia que esta colección de tratados ejerció en los siglos posteriores a su composición. Es posible que, entre todos estos elementos, Amonio Saccas ocupe un lugar preeminente. Al fin y al cabo, los diez primeros años de magisterio de Plotino en Roma se vieron marcados por el espíritu del filósofo alejandrino, según aseguran las fuentes antiguas. Otro referente que hay que contar entre las influencias directas de Plotino es Numenio de Apamea. La deuda en este caso es tal que cuando los escritos plotinianos empezaron a salir a la luz fueron considerados por más de uno como un plagio de ideas ya expuestas en el siglo precedente por este filósofo griego de origen sirio. Y aunque solo se han conservado ínfimos fragmentos de su obra, la comparación textual permite dar la razón, como mínimo en parte, a quienes así hablaban. Poco importaba esto

a Plotino, quien en las *Enéadas* (V, 1, 8) reconocía que no era precisamente la originalidad lo que perseguía:

> Nuestras doctrinas no tienen nada de nuevo, no son de hoy, sino que fueron expuestas hace ya mucho tiempo, aunque sin que llegaran a desarrollarse. Nuestras actuales doctrinas solo son las exégesis de las doctrinas antiguas; los escritos del propio Platón nos aseguran que estas teorías son antiguas.

Amonio Saccas y Numenio deben ser incluidos, por lo tanto, entre las fuentes de las que bebió Plotino. Pero su valor filosófico, aquello que convierte al de Licópolis en un autor mayúsculo, va mucho más allá de pequeñas deudas intelectuales, incluso si estas llegan a ser a veces literales. En rigor, y aunque la historia de la filosofía haya reducido el papel de Plotino a la etiqueta de «creador del neoplatonismo», su aportación en el desarrollo del pensamiento occidental es mucho más relevante, tanto como para considerarlo el filósofo que cierra la vía por la que habían transitado desde Parménides hasta los estoicos. Es decir, la historia entera de la filosofía griega. Pero igual que es un cierre, puede verse también como un inicio: el tratamiento del Uno como principio fundamental con que acababa el «plan editorial» diseñado por Porfirio para conjuntar las *Enéadas* se convierte en la perfecta traducción filosófica del Dios cristiano, visto desde una perspectiva posterior, medieval. Plotino, sin embargo, no era cristiano (como sí lo serían algunos de sus seguidores más inmediatamente posteriores, como Mario Victorino y, sobre todo, san Agustín de Hipona), por lo que su afirmación del Uno como principio fundamental de la realidad se sitúa en directa correlación con algo que puede perfectamente ser identificado como el rasgo identificador de la filosofía griega en su conjunto.

Cuando se dice que los griegos «inventaron» la filosofía o que la filosofía «nació» en Grecia se está poniendo de manifiesto que a partir de los siglos VII-VI a.C. surgió entre los helénicos una determinada manera de mirar la realidad, de preguntarse acerca de la naturaleza (*phýsis*), de hablar de ella sin traicionarla, sin desatender aquello que tiene de más propio, o de más hondo; una determinada forma, en fin, de ver las cosas, todas las cosas en su conjunto, como algo más que una simple cosa más o una yuxtaposición de cosas. Esta forma de preguntarse acerca del mundo dio lugar a un intento pertinaz y reiterado durante siglos de determinar qué tipo de cosa, sin ser cosa alguna, podía subyacer en el fondo de toda realidad, qué tipo de cosa podía ser considerada aquello que todas las cosas tienen en común y, precisamente por tenerla en común, pueden ser consideradas cosas. Algunos de quienes se hicieron estas preguntas, Tales de Mileto el primero en el siglo VI a.C., dieron a este elemento subyacente el nombre de *arché*, es decir, «principio». «Principio», a veces, en sentido cronológico, pero no necesariamente. También ahora se dice de alguien que «tiene (o no tiene) principios». Y aquí no se está haciendo ningún tipo de referencia temporal. O bien, se habla del principio activo de un medicamento para referirse al componente que aporta las calidades farmacológicas de una sustancia. «Principio», por tanto, es un término que puede ser utilizado como una expresión temporal que indica el inicio de algo, pero también como una propiedad estructural, constituyente, esencial, de algo.

Entre los primeros filósofos de la antigua Grecia, parece que algunos utilizaron el término *arché* para designar más bien un principio constitutivo de tipo material. Tales de Mileto, por ejemplo, mencionó el agua, refiriéndose proba-

blemente al hecho de que todos los seres vivos precisan de ella para existir. En cambio, Anaxímenes, otro pensador de Mileto, en la costa jonia del Asia Menor, hablaba del aire y creía que toda la realidad, se manifieste en el estado en que se manifieste (líquido, sólido, gaseoso), está constituida por aire que toma uno u otro estado en función de su temperatura, una idea esta fácil de experimentar: basta sacar una botella fría de la nevera en verano para comprobar cómo el aire del ambiente —más caliente—, al entrar en contacto con su superficie, se condensa. Pensadores posteriores como Demócrito o Epicuro afirmaron que la realidad está constituida, en último término, por unas invisibles unidades de material indivisible que llamaron «átomos» (*atomos*, en griego, significa precisamente «indivisible»).

Si todos los filósofos griegos antiguos hubiesen pensado el *arché* en términos materialistas, sería simplemente impensable que Plotino, en el siglo III d.C., hubiese podido llegar a la afirmación de algo perfectamente abstracto e inmaterial, el Uno, como esencia del mundo. Pero, al lado de Tales, Anaxímenes, Demócrito y Epicuro, se sitúa toda una serie de filósofos (mayoritarios en realidad) que, por vías a menudo muy distintas, intentaron llegar a un núcleo constitutivo de la realidad que no tiene nada de físico. Ya entre los milesios, Anaximandro utilizó un término enigmático y de compleja interpretación pero que difícilmente puede ser considerado como algo material: el *apeiron* (literalmente, «indeterminado»). intentar determinar aquello que todas las cosas tienen en común mediante un término que denota indeterminación equivale a poner en evidencia la extrema dificultad y el carácter fragilísimo del lenguaje cuando debe enfrentarse a una *cosa* que hay que designar de alguna forma, pero sin reducirla a pura cosa, lo que es, de hecho, imposible. Prueba de esta dificultad son los distintos recursos poéticos con los que

se expresa otro de estos filósofos presocráticos, Parménides, llevando a menudo la lengua griega al límite de sus posibilidades expresivas y de su corrección sintáctica y gramatical. Ello por no hablar del oscurantismo que caracteriza el estilo de Heráclito, con sus constantes paradojas y sus imágenes aforísticas deliberadamente sorprendentes, o del secretismo bajo el que enseñó Pitágoras la esencia numérica del mundo. Fuertemente influida por todos estos antecedentes se halla la afirmación de la *idea* (literalmente, «visión» en griego) por parte de Platón, que su discípulo Aristóteles reelaboró para acabar hablando de la *forma* como un principio inmaterial y constante, opuesto a la materia cambiante, que puede abandonar una determinada forma y tomar otra.

## La unidad en la multiplicidad

En Plotino se encuentran trazas de todos y cada uno de estos esfuerzos para llegar a una descripción concluyente de la postrera unidad de la realidad. Platón es, sin duda, uno de sus puntos de referencia ineludibles. Pero la asociación de Plotino con el vocablo «neoplatonismo» podría fácilmente dificultar el que se aprecie en su justa medida la altura desde la que este pensador contempla el largo devenir del pensamiento griego desarrollado antes de él. Conviene señalar aquí que la de «neoplatonismo» es una designación que no se encuentra hasta el siglo XIX y que no responde sino a un afán de división historiográfica, propia de una época en la que la tradición filosófica occidental es articulada de forma sistemática desde una perspectiva histórica (es decir como una concatenación de pensadores, doctrinas e ideas con cierta lógica interna). De entrada, resulta obvio que, a partir del momento en que muere Platón, todo aquello que se piensa bajo una

## EL UNO EN DIÁLOGO CON LA FILOSOFÍA GRIEGA

Una de las características que convierten a Plotino en uno de los más importantes filósofos de la historia es su originalidad y, a la vez, su capacidad para entrar en diálogo con algunas de las mayores aportaciones de la filosofía griega producida en los ocho siglos anteriores a su nacimiento. Porque Plotino es un autor indiscutiblemente griego, por más que escriba en plena época imperial romana. Esta es una característica secundaria en un contexto en el que el griego es la lengua de cultura común (*koiné*) en muchos de los territorios colonizados por Roma con un trasfondo cultural muy diferente del de la capital. El carácter puramente helénico de Plotino sale más bien a relucir en su capacidad para integrar, sin copiar, elementos de autores tan lejanos como los presocráticos Anaximandro, Pitágoras o Parménides, tan diferentes, a la vez, entre sí.

### Una obra de síntesis

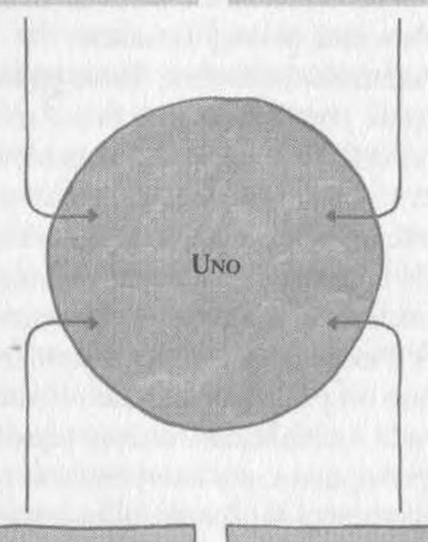
Es sobre la noción del Uno que recae la parte más notoria de esta influencia. A través de ella se puede vislumbrar cómo Plotino tiene en cuenta la larga tradición de pensadores que, antes de él, han fijado su mirada en un elemento no material para dar explicación de la realidad última. Quedan fuera de esta influencia atomistas como Demócrito o Epicuro, que defienden un sustrato de la realidad estrictamente material. Pero, desde Anaximandro hasta Platón, Plotino se sirve de influencias muy diferentes para obtener una síntesis genial, una destilación de aquello que resulta menos accesorio de sus predecesores. Del hecho que el Uno de Plotino, como el *apeiron* de Anaximandro, el número de Pitágoras o el ser de Parménides, sean realidades fuera del mundo sensible no debe inferirse que el mundo material no sea real, o que los sentidos nos engañen. Para los griegos, la verdad de la realidad no está en cuestión. Pero que lo que los ojos ven sea verdadero no excluye que no haya otro nivel de realidad, que no se muestra a la vista (de aquí la insistencia, de Platón a Plotino, en la inteligibilidad) y cuya detección exige un esfuerzo adicional. En este esfuerzo coinciden desde Anaximandro hasta, ocho siglos más tarde, Plotino.

**Apeiron de Anaximandro**

*Apeiron* («indeterminado») como principio último de la realidad, de donde emanaría toda la realidad y al que toda la realidad regresaría, en un doble movimiento de emanación y retorno que guarda similitudes importantes con el Uno de Plotino.

**Número de Pitágoras**

El número es el principio (*arché*) de todas las cosas. Para Pitágoras, los números no constituyen solo un lenguaje con el que es posible describir la realidad, sino que son, ellos mismos, reales. Entre estos números, el número uno reviste una gran importancia simbólica.




**Ser de Parménides**

Parménides intenta describir el principio fundamental de la realidad sin poder describirlo en absoluto. Los recursos que este utiliza para llevar a cabo esta imposible descripción se relacionan con la «teología negativa» de Plotino.

**Ideas de Platón**

La descripción de la realidad de Platón parte de una división entre el mundo material, que percibimos por los sentidos, y el mundo ideal, o inteligible, que percibimos mediante nuestra inteligencia. Esta división alimentará toda la tradición neoplatónica.

perspectiva platónica —incluso dentro de los muros de la Academia por él fundada— ya es neoplatonismo. No lo sería si resultase que los primeros discípulos de Platón se hubiesen limitado a reproducir sin alteración alguna las doctrinas propagadas por su maestro. Pero en Platón no existen tales doctrinas cerradas, que puedan ser transmitidas y enseñadas de forma objetiva. Existen sus diálogos, obras por definición abiertas a todo tipo de interpretación. Y los seguidores de Platón, naturalmente, interpretaron, recurriendo sin pudor al auxilio de y la conciliación con otras corrientes filosóficas. Y todo esto, claro está, es neoplatonismo.

Hecha esta aclaración, conviene fijarse en la simple denominación escogida por Plotino para hacer referencia a este principio primordial: Uno. Todos los pensadores griegos anteriores a Plotino, en su búsqueda del *arché*, presuponen en realidad su carácter unitario. Más aún, «unificador» frente a la pluralidad de un mundo cambiante y efímero. Que a este principio unificador se le llame *apeiron* (Anaximandro), *phýsis* (Heráclito), *ser* (Parménides) o *eidon* (Platón), no deja de ser en cualquier caso un principio, uno; uno frente a muchos, la unidad frente a la multiplicidad. incluso aquellos autores de los que se ha presupuesto una interpretación más bien física de este principio unificador (como Tales con el agua o Anaxímenes con el aire), no dejan de buscar una sola cosa (singular) que físicamente pueda ser considerada el sustrato sobre el que todas las cosas (plural) descansan. Solo aquellos autores netamente materialistas, como Demócrito o Epicuro, que defendían la existencia de un elemento físico (el átomo) como constituyente último de la realidad, renunciaron a encontrar un solo principio que unificase el conjunto de la realidad. De la conjunción de múltiples elementos básicos, como el átomo, emerge una realidad plural y diversa, pero no una realidad unitaria, que pueda ser remitida a un principio único (el Uno

de Plotino, el Ser de Parménides, el *apeiron* de Anaximandro; todos ellos, principios inmateriales). Esto resulta importante para comprender y situar a Plotino en el apogeo de esta larga tradición filosófica que podemos llamar «idealista» (frente a la materialista de Demócrito), para la cual no tendría ningún sentido buscar en un elemento material el principio primordial de la realidad. La ubicación de Plotino en el punto álgido de este largo camino idealista fue precisamente lo que hizo de él un instrumento fundamental para dotar al cristianismo medieval de profundidad filosófica y lo que lo convirtió en una figura de gran relevancia e influencia para la posteridad. En cambio, si su pensamiento se hubiese acogido a una perspectiva materialista, lo más seguro es que su figura ocupara hoy un espacio del todo marginal en la historia del pensamiento.

Que el pensamiento de Plotino constituye una síntesis magistral de elementos de procedencias a menudo lejanas e inadvertidas lo demuestra el que sea perfectamente plausible una lectura en paralelo de sus ideas y de las de Anaximandro en cuanto a la relación que debe establecerse entre lo uno, lo primero, lo primordial (el Uno para el primero; el *apeiron* para el segundo). En el único fragmento que se ha conservado de Anaximandro, y que puede considerarse la primera sentencia filosófica de la historia del pensamiento occidental, se puede leer: «De donde las cosas tienen su origen, hacia allí deben sucumbir también, según la necesidad». El doble movimiento, por lo tanto, de emanación y retorno del *apeiron* a las cosas y de las cosas al *apeiron*, tiene una similitud sorprendente con el doble movimiento de emanación que conduce (mediante las distintas hipóstasis, como se verá más adelante) del Uno a las cosas y el de conversión que reúne nuevamente las cosas con el Uno.

Llamar Uno a este principio básico para comprender la realidad constituye en sí mismo un gran gesto de síntesis de

todo lo que tienen en común los predecesores filosóficos de Plotino. Ya los pitagóricos habían considerado el número como el *arché* fundamental. Y, entre los números, el primer número, el número uno, reviste una gran importancia (es, en realidad, el elemento generador a partir del que arranca toda realidad). Pero el Uno de Plotino no es exactamente el uno pitagórico porque, aunque sea naturalmente uno (es decir, solo hay un uno), no es un simple número. Más que «el uno», el Uno plotiniano es «lo Uno». Pero ¿qué es exactamente este Uno? ¿Qué lo caracteriza o distingue de cualquier otra realidad? A decir verdad, llamarlo Uno es la forma menos inadecuada de dar nombre a algo que, en sentido estricto, ni nombre debería tener. Porque el Uno, en la medida en que representa un principio totalmente trascendente, aquello que subyace a toda otra realidad, no es nada. Cuando se dice de algo «que es», lo que se quiere decir (especialmente si se piensa en términos griegos) es que «es algo». Esta es la forma habitual de atribuir características a las personas y objetos de una realidad que es múltiple y cambiante. Pero el Uno de Plotino es ajeno a todo tipo de distinción. ¿Qué característica concreta se podría atribuir a algo que lo es todo? Decir del Uno «que es» resultaría, por lo tanto, o bien redundante o bien inadecuado. A él es posible acercarse, por tanto, solo por vía negativa, de forma similar a como algunas escuelas teológicas cristianas han emprendido una «teología negativa» ante la imposibilidad de dar atributos positivos a Dios sin convertirlo en algo demasiado parecido a una simple persona. De forma similar, atribuir características al Uno supone el riesgo permanente de cosificarlo, de convertirlo en una simple cosa más. Nuevamente aquí, Plotino entronca con esta larga tradición filosófica griega que se ha venido describiendo y para la que la conciencia de la imposibilidad de dar nombre y características concretas al principio primordial es una constante.

Lejos de representar un «defecto», esta incapacidad estructural de la filosofía griega para dar nombre y hablar de forma propositiva sobre aquello que considera justamente lo más esencial de la realidad, es una de sus mayores virtudes. La cantidad de recursos que los distintos pensadores griegos ponen al servicio de la expresión de lo inefable (un ejercicio condenado de entrada al fracaso) representa sin lugar a dudas uno de los mayores esfuerzos intelectuales de la historia del pensamiento occidental: decir sin poder decir, nombrar lo innombrable, expresar lo inexpresable, indicar más bien que explicar. En la perspectiva de este gran proyecto filosófico colectivo, Plotino no ocupa, por llegar el último, un puesto en absoluto secundario. Su propuesta filosófica representa a la vez una clave privilegiada de lectura de todo el pensamiento griego anterior y una herramienta potentísima para la evolución de la filosofía posterior.

Capítulo 3

# EL UNO Y LAS HIPÓSTASIS

Para Plotino, el Uno es el principio primordial. Perfecto, simple, homogéneo y a la vez infinito, lo es todo sin ser nada en concreto. De él emanan lo Inteligible y el Alma del mundo, y de aquí, la esfera de lo material y sensible, de lo imperfecto y perecedero.

Llamar Uno (o, como hace también a menudo Plotino, Bien) al principio primordial de la naturaleza equivale a utilizar la forma menos inapropiada de hablar del *arché*. Lo que no significa que estas sean denominaciones convenientes. Del Uno es mucho más fácil decir qué *no* es, que lo que es. Y aun así, Plotino no siempre vence la tentación de hablar de él, de caracterizarlo de una u otra manera. Esta tensión entre, por un lado, la necesidad de nombrarlo y calificarlo, y por otro, la imposibilidad de hacerlo de forma apropiada pone, una vez más, a Plotino en relación con el principal problema de lo que podría llamarse «la gran tradición metafísica griega»: cómo hablar de aquello que es común a toda cosa, pero que no es ninguna cosa, sin convertirlo en simple cosa. Los recursos que utiliza el filósofo neoplatónico para caracterizar a este Uno van desde la metáfora a la atribución de calidades que lo singularizan frente a cualquier otra cosa. Así, y en el plano metafórico, el Uno es como el fuego, que es fuego para sí mismo y lo sería también aunque no prodigase su calor a los objetos que le rodean, sin que con la propagación

de su calor pierda nada de su ser fuego. Igualmente, el Uno se asemeja al círculo central que la caída de una piedra provoca en una superficie de agua en calma, círculo que se multiplica de forma radial sin perder nada de sí mismo en cada nueva onda concéntrica. Del mismo modo, es similar a un manantial inagotable, capaz de llenar ríos y mares con el incesante fluir de sus aguas.

## LA SIMPLICIDAD ABSOLUTA DEL UNO

Los antiguos maestros ya decían que «los ejemplos cojean», y no son una excepción las metáforas o analogías de las que Plotino se sirve para esclarecer la naturaleza del Uno. Cualquiera de ellas está condenada a proporcionar solo una imagen lejana y borrosa de lo que verdaderamente es el Uno. Al fin y al cabo, la metáfora facilita la visualización de una *cosa* (el fuego, el círculo que se expande, el manantial), mientras que el Uno no es ninguna cosa. Para suplir el carácter deficitario de las metáforas, Plotino recurre, aunque sea con mucha prudencia, a una mínima enumeración de las propiedades del Uno. Las más relevantes son la simplicidad, la infinitud y la carencia de relación con nada, ni tan siquiera consigo mismo. El Uno es máximamente simple en la medida que no tiene partes ni forma alguna; es decir, no se lo puede determinar y diferenciar, que es algo que sí es posible hacer con cualquier cosa. Que el ser más perfecto sea a la vez el más simple puede no parecer del todo congruente, en la medida en que se tiende a pensar que la complejidad es una característica positiva frente a la simplicidad. Pero cuando se dice de algo que es complejo, incluso si es extremadamente complejo, lo que se hace es apuntar a la vez a sus límites, pues afirmando todo lo que

es, se deja a la vez fuera todo lo que no es. Y el Uno, sin ser nada concreto, lo es todo, por lo que le corresponde la simplicidad extrema, la máxima homogeneidad, que ya era una de las características que Parménides se atrevía a dar del ser.

## La infinitud como libertad

Además de simple, el Uno es infinito. Nótese que en castellano, y lo mismo en griego, la del «infinito» es en realidad una característica negativa («no-finito»), pero una que se incluye entre las positivas porque, como sucede a menudo, adjetivos que se han formado a partir de un prefijo de negación, acaban adquiriendo un valor de calificación positiva. De este modo, que el Uno sea infinito significa, sobre todo, que no existe para él limitación alguna. No existe, como se ha visto, en cuanto a su morfología (no tiene, propiamente, forma ni determinación), pero tampoco, y muy especialmente, en cuanto a su capacidad para producir, de forma libre, todo lo que está por debajo suyo, esto es, las distintas hipóstasis, término este que deriva de un verbo griego compuesto que significa, precisamente, «estar por debajo de». En concreto, Plotino habla de tres hipóstasis: el Uno o el Bien, lo Inteligible y el Alma del mundo.

Es importante destacar la libertad como expresión de la infinitud del Uno. Que el Uno sea infinitamente potente para crear, por ejemplo, la segunda hipóstasis, lo Inteligible, no supone que deba hacerlo, ni que lo haga como fruto de ningún tipo de necesidad. Presuponer cualquier tipo de necesidad al Uno equivaldría a imponerle un límite que no es compatible con su carácter infinito. Porque, además de simple e infinito, el Uno carece también de relaciones con nada,

lo que no significa que las cosas no se relacionen con él. En realidad, todo cuanto es en el mundo no puede dejar de relacionarse con el Uno, porque es, de alguna forma, Uno, en el sentido de que de él procede y a él se orienta. Pero el Uno no se relaciona ni siquiera consigo mismo, si bien en algún momento Plotino, de forma medio poética, apunta que el Uno está autorrelacionado. La relación siempre implica dualidad; aunque en algún momento una persona pueda llegar a decir que habla «consigo misma», está claro que se trata de una expresión metafórica usada para decir que habla «como si» tuviese la capacidad de desdoblarse y entablar con ella misma una conversación que necesariamente requiere de otro interlocutor para poder tener lugar. El Uno solo podría relacionarse consigo mismo en el caso de que tuviese partes, fuese heterogéneo y no compacto, lo que atentaría contra el principio de la máxima simplicidad.

El ser del Uno, para él, es de algún modo su mirada sobre sí.

*Enéadas*

## EL UNO COMO PRIMERA HIPÓSTASIS

Técnicamente, el Uno recibe en Plotino el nombre de «primera hipóstasis». En este sentido, hay que entenderlo como aquello que se erige como el fundamento primordial, aquello que está por debajo de cualquier otra cosa. Otra forma habitual de hacer referencia a este carácter primordial del Uno como hipóstasis es afirmar que nada es antes ni al margen del Uno.

Todo se le supedita sin que el Uno sea supeditado a nada. Y, por lo tanto, la principal pregunta a la que debe responder la metafísica plotiniana es qué tipo de relación se entabla

entre el Uno y todo lo otro, desde lo Inteligible hasta la materia del mundo sensible.

Nuevamente, Plotino no plantea aquí una cuestión que pueda ser considerada ni mucho menos original. Y, sin embargo, su respuesta sí que reviste una originalidad crucial que tendrá consecuencias importantes a la hora de facilitar la conciliación del neoplatonismo y la primera filosofía cristiana. No hay que olvidar que buena parte de la tradición filosófica griega se plantea una y otra vez el problema de la conciliación entre lo uno (sin mayúscula) y lo múltiple. O, dicho de otra forma, se pregunta en qué medida son compatibles algún tipo de permanencia (la permanencia entendida desde un concepto hasta una ley física) con el constante ir y venir del mundo natural, donde nada es estable ni permanente, sino todo lo contrario, efímero, volátil y perecedero. El Uno de Plotino y la relación que este Uno establece con el resto de la realidad hasta llegar a la de los objetos que forman parte del día a día constituye de este modo el núcleo de su doctrina filosófica. Y cada una de las hipóstasis que subsiguen al Uno primordial no persigue otro objetivo que dar una explicación que concilie la unidad y la diversidad sin más estridencias que las estrictamente necesarias.

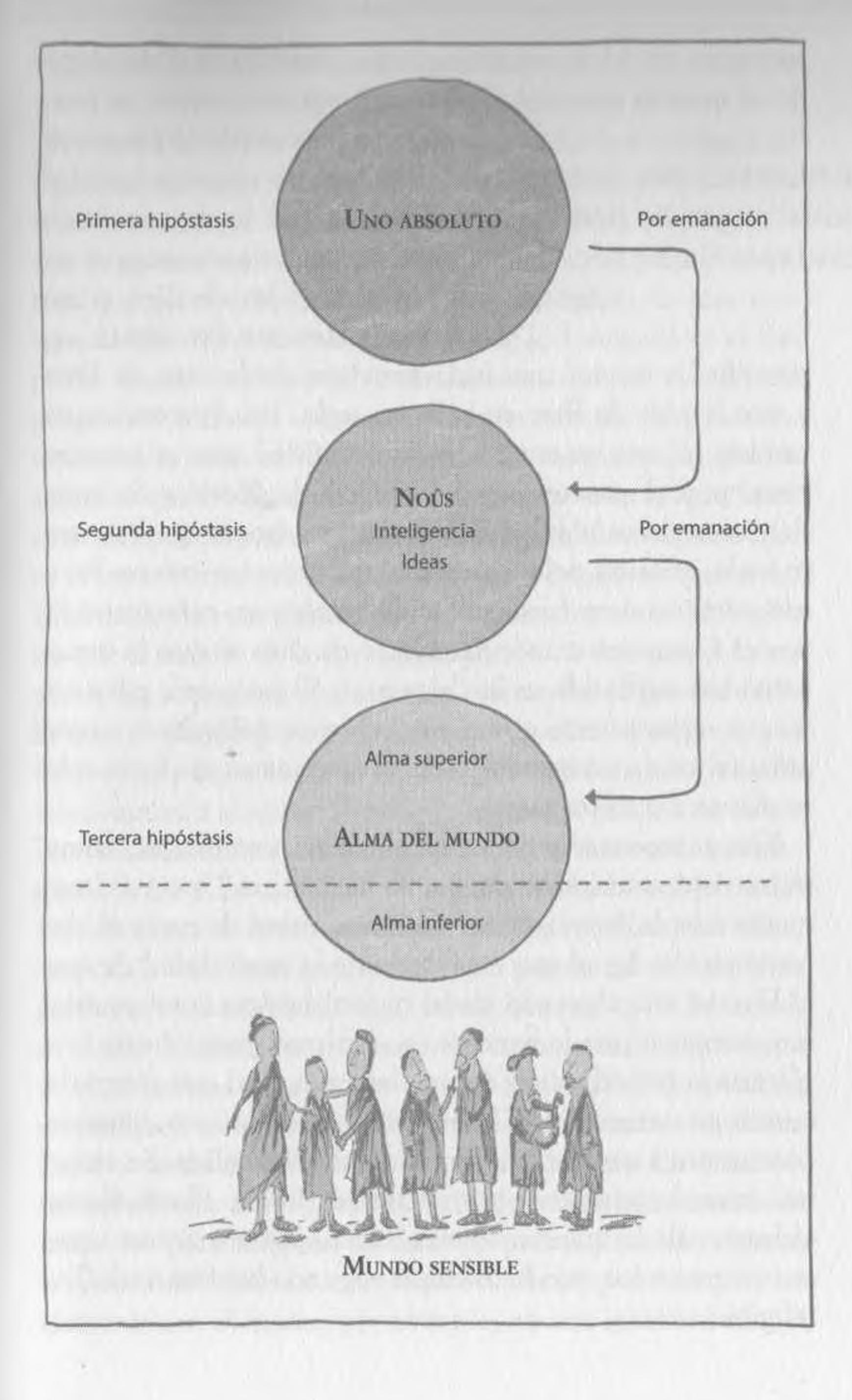
Esta primera hipóstasis plotiniana no tiene un correlato directo ni con Platón ni con Aristóteles. Como fundamento de la realidad, Platón sitúa no un ente sino muchos: las formas o ideas, con una organización interna que a menudo concede mayor preeminencia a la idea de Bien, como una idea superior, o anterior, a las otras, pero que está lejos de presentar el perfil que Plotino concede al Uno. En su diálogo *Teeteto*, el fundador de la Academia ateniense hizo entrar en escena a un divino artesano, el demiurgo, para hacer comprender cómo a partir de la materia informe y

## EMANACIÓN, PROCESIÓN Y CREACIÓN

El modo como el Uno absoluto se derrama para dar lugar a los niveles inmediatamente inferiores de realidad es una de las claves del neoplatonismo plotiniano y el rasgo que identifica mejor la originalidad de Plotino. Este deslizarse del Uno hacia lo inferior tiene lugar de forma similar a como la luz se esparce: el foco lumínico no se debilita en el acto de propagación pero sí lo hace la luz, que mengua a medida que se aleja de su fuente. De modo similar, el Uno permanece idéntico a sí mismo tras haber dado lugar a sus hipóstasis inferiores. La acción mediante la cual cada uno de los niveles de realidad da lugar a su nivel inmediatamente inferior recibe en Plotino el nombre de *emanación*, y la relación que se establece entre las distintas hipóstasis, el de *procesión*. Se trata de un modelo que se aleja de uno creacionista, como puede serlo el cristiano.

### La sustancia del creador y lo creado

El punto de vista creacionista defiende la preexistencia eterna de una divinidad que crea algo distinto de ella misma. La divinidad puede erigirse incluso en modelo de su creación, como ocurre, por ejemplo, en el relato bíblico que afirma la creación del hombre «a semejanza de Dios». Pero más allá de esta toma de modelo, hay una diferencia sustancial entre creador y creatura, entre quien crea y lo creado. Son seres radicalmente distintos y si se puede decir que el segundo *procede* del primero es solo en la medida en que el primero es su causa, el responsable de su existencia, porque en lo que se refiere a la sustancia esta creatura no procede del creador; es decir, no comparte sustancia con él. En cambio, según Plotino y su teoría de las emanaciones, la procedencia de cada una de las hipóstasis, es decir, su *procesión*, es de naturaleza idéntica a la que se encuentra inmediatamente antes de ella. Que en cada hipóstasis no se halle nada que no se halle ya en la hipóstasis precedente no significa que tengan idénticas características, porque, en este caso, no tendría ningún sentido la proliferación de hipóstasis con atributos indiferenciados. En la medida en que cada emanación se aleja un poco más de su origen, se debilita progresivamente su grado de realidad.


Primera hipóstasis
UNO ABSOLUTO
Por emanación
NOÛS
Inteligencia
Ideas
Segunda hipóstasis
Por emanación
Alma superior
Tercera hipóstasis
ALMA DEL MUNDO
Alma inferior
MUNDO SENSIBLE

tomando las ideas perfectas como modelo, habría surgido el mundo material. Todo este esquema, como se puede ver, no contempla la anterioridad absoluta de ninguna entidad inteligible, o por lo menos no en el sentido plotiniano: aunque se considerara la idea de Bien como una idea anterior a las demás, sería difícil sostener que todo proviene de la idea de Bien y que la idea de Bien se halla en todo. En Aristóteles, en cambio, sí que se encuentra una entidad que, a primera vista, podría parecer similar al Uno de Plotino. Se trata del primer motor inmóvil, esa causa primera que, sin ser movida, es causa del movimiento del universo entero. Pero ese primer motor, fuente de todo cambio, es caracterizado por el Estagirita como una suerte de dios al que la única actividad atribuible es la de pensar. El pensarse, para ser más exactos, puesto que el pensamiento del primer motor aristotélico es pensamiento de pensamiento; es decir, solo se piensa a sí mismo.

El alma ama el Bien porque, desde el origen, ha sido incitada por Él a amarlo.

*Enéadas*

Este autopensarse no es, en absoluto, compatible, como se ha visto anteriormente, con la idea de un Uno máximamente simple, homogéneo, sin ningún tipo de parte ni determinación. Igual que está excluida la posibilidad de que el Uno se relacione con nada, ni tan siquiera consigo mismo, tampoco puede pensarse a sí mismo, porque esto implicaría la introducción de un elemento dual que atentaría contra su naturaleza. El Uno plotiniano, así, no coincide con ninguna entidad ni platónica ni aristotélica. Se sitúa, más bien, exactamente por encima de lo que Platón llama «ideas» y de lo que Aristóteles llama «primer motor», que se corresponden más bien con la segunda hipóstasis: lo Inteligible.

¿Por qué Plotino se vio obligado a postular la existencia de algo que esté por encima de lo que en Platón y Aristóteles eran las máximas entidades inteligibles? Para responder a esta pregunta conviene fijarse en la naturaleza y los problemas que plantea la hipóstasis de lo Inteligible, la más cercana al Uno. En Plotino, el ámbito de lo Inteligible o el Espíritu (como también se acostumbra a traducir el término griego *noûs*) abraza tanto el pensamiento como lo pensado. Como se ha visto, el Uno, propiamente, no piensa, lo que no significa que no pueda ser depositario de todo lo que (otra entidad) puede pensar. En realidad, no solo es así, sino que es necesario que sea así para que algo pueda ser pensado. El filósofo detecta algún tipo de inconsecuencia en el hecho de que el ámbito de lo inteligible platónico (esto es, el mundo de las ideas) sea el punto de referencia último de todo lo que se puede pensar. Porque no es difícil imaginar que las formas platónicas puedan cumplir esta función en casos relativamente simples como, por ejemplo, la idea de caballo o de silla. Platón mismo ya demuestra tener más problemas a la hora de establecer el correlato *ideal* de objetos del mundo material menos «nobles» que los caballos y las sillas. Se podría convenir, igualmente, que puede existir una idea perfecta e inmutable de justicia, de libertad o de felicidad, es decir, de conceptos que no tienen una traducción física y sobre los que se sabe que es altamente difícil (imposible, en realidad) acordar una definición permanente y unitaria. Pero el problema mayor proviene del intento de determinar relaciones entre ideas que deberían ser igualmente inmutables para asegurar el carácter permanente de algunas verdades difícilmente cuestionables como, por ejemplo, las matemáticas. Piénsese, por ejemplo, en una igualdad simple

del tipo 2+2=4. Tanto el número 2 como el 4, o como las nociones de suma y de igualdad, pueden ser consideradas expresiones matemáticas de formas ideales e inmutables. Pero, ¿de dónde puede sacarse el carácter inmutable del conjunto «2+2=4»? ¿Por qué no 2+2=5 sin que ni 2, ni 5, ni «más» ni «igual» pierdan absolutamente nada de su carácter inmutable y permanente? ¿Es preciso establecer una idea para cada una de las posibles operaciones matemáticas, por larga y compleja que sea? No parece que sea esta una solución que facilite la conciliación entre la unidad y la multiplicidad, sino una que, más bien, tiende a aumentar la multiplicidad de una manera en realidad infinita.

El ámbito de lo que piensa y es pensado, la hipóstasis de lo Inteligible, necesita emanar del Uno, de un principio que ni piensa ni es pensado pero que contiene, podría decirse virtualmente, todo aquello que se puede pensar, incluidas las relaciones o las atribuciones de características complejas. Nótese, recalando aún en la imposibilidad de definir, pensar o ni siquiera hablar del Uno, que la asignación a lo Inteligible de una posición secundaria después del Uno implica que este último no puede tener nada que ver con el pensamiento lógico, discursivo y filosófico, y ello porque, propiamente, la existencia del Uno no es ni mostrable ni demostrable, pues el Uno solo puede ser objeto de una intuición evidente. Esto implica que la verdad suprema que reside en el Uno se halle más cerca de la creencia casi religiosa que del discurso lógico. El Uno es así más un objeto de fe que de razón, y en la medida en que se sitúa en la cúspide de la ordenación de la realidad, tiñe todo el pensamiento de Plotino de un tinte místico que será perfectamente detectado (y aprovechado) un siglo y medio más tarde por el obispo de Hipona, san Agustín. A partir de entonces, el Uno plotiniano y el Dios cristiano serán prácticamente sinónimos.

A diferencia del Uno, que ya se ha visto que es máximamente simple y representa la suprema unicidad, la segunda hipóstasis, lo Inteligible, incorpora la multiplicidad, porque es evidente que no hay una sola forma, idea o pensamiento, sino muchos. ¿Cómo es posible entonces el tránsito del Uno a lo múltiple, tanto en la generación de esta primera hipóstasis como en la de las consiguientes? En primer lugar, conviene aclarar que el Uno podría permanecer igual a sí mismo, eternamente único, sin llegar a dar nunca lugar a ningún tipo de alteridad. ¿Por qué motivo, entonces, surgen de él la primera hipóstasis y las siguientes? La respuesta que proporciona Plotino, como casi cualquier afirmación que se haga del Uno, no está exenta de una perplejidad que es consecuencia del hecho de que todo lo que hace referencia al Uno no se deja comprender de acuerdo con razonamientos lógicos. De forma sintética, se podría afirmar que el Uno podría y a la vez no podría dejar de dar lugar a las distintas hipóstasis. O, dicho de otra forma, que su acto de creación es a la vez absolutamente libre y absolutamente necesario. En la medida en que es un ser perfecto, forma parte de su ser la procreación por superabundancia. Por la sencilla razón de que todo lo puede, libremente todo lo crea. Y si no lo hiciese así, si se quedara encerrado en sí mismo, sin dar paso a la multiplicidad que empieza con la hipóstasis de lo Inteligible, algo de su libertad se vería coartado. Dicho de una manera gráfica, es como si el pájaro decidiera hacer uso de la libertad que le confieren sus alas, no utilizándolas.

### Dos tipos de actividad: inmanente y trascendente

Además de ser fruto de un acto de «libertad necesaria», la generación de las hipóstasis tiene la doble característica de

liberar y mantener a la vez. Tanto el Uno como cada uno de los distintos grados de realidad que representan las hipóstasis tiene a la vez una actividad inmanente y otra trascendente. La primera es la que lo conserva tal y como es, atendiendo a sus características, mientras que la segunda es la que mira de dentro hacia fuera, la que libera algo de sí misma sin, en realidad, perder nada. Este último aspecto, la ausencia de merma en la actividad trascendente del Uno en primer lugar, y de las distintas hipóstasis más tarde, es un aspecto fundamental que conviene tener en cuenta para comprender el tipo de relación que se establece entre los diversos escalones de la realidad plotiniana. Paradójicamente, la hipóstasis de lo Inteligible (y las restantes) no es sino Uno sin serlo, pero, del todo y sin que el Uno haya perdido nada de sí mismo en esta liberación trascendente. Esto explica por qué motivo ni tan siquiera en el nivel más bajo de la materia, Plotino no pueden encontrar restos de maldad (sí de carencia, que es muy distinto), porque nada de lo que existe puede ser malo en la medida en que emana del Uno. Como se verá más adelante, el mal plotiniano solo puede ser comprendido como lo contrario del Uno, es decir, como no-ser.

¿Cómo podría existir este mundo si estuviera separado del mundo espiritual?

*Enéadas*

El *noûs*, o hipóstasis de lo Inteligible, se piensa a sí mismo y al Uno simultáneamente. En el *noûs* se encuentran reunidas todas las ideas pensables y lo hacen en un eterno presente, puesto que lo Inteligible no conoce tiempo, es eterno. Plotino lo asemeja, precisamente, al dios Cronos, el dios del tiempo de la antigua mitología griega, quien comprende dentro de sí a todo lo que fluye en el tiempo (es decir, todo) sin estar él mismo comprendido en el tiempo (porque entonces se autocomprendería). Que tanto el Uno como la hipóstasis



Según el mito griego, el dios Cronos, al serle profetizado que uno de sus hijos pondría fin a su reinado, decidió devorar a cada vástago que le daba su esposa Rea. Y así fue hasta que esta dio a luz a Zeus. Decidida a salvarlo, Rea engañó a su esposo dándole una piedra en lugar del niño, momento que recoge este relieve del siglo II d.C. En distintos pasajes de la quinta *Enéada*, Plotino hizo de Cronos el símbolo de la inteligencia, porque, al devorar a sus hijos, «en él están contenidos todos los seres inmortales, toda divinidad, toda alma, como en algo que es siempre inmóvil».

de lo Inteligible sean eternos, pero a la vez el segundo proceda del primero, no implica necesariamente contradicción, pues el Uno se encuentra en una posición de anterioridad ontológica, no cronológica, respecto a lo Inteligible. Esto significa que el Uno reviste un carácter más perfecto que lo Inteligible (no es solo su creador, sino que lo crea sin dejar de crear nada que no sea —una parte de— sí mismo). Y no solo eso, sino también que es imposible establecer, entre dos entidades eternas, una relación de prioridad cronológica. Simplemente, el hecho de estar fuera del tiempo caracteriza a los dos por igual, sin que esto los iguale desde el punto de vista de la «calidad» de su ser. De no existir el *noûs*, el Uno se encontraría sumergido en una suerte de silencio cósmico, que todo lo englobaría virtualmente sin que nada se llegara a realizar efectivamente.

Lo Inteligible permite al Uno trascenderse a sí mismo y traducirse (aunque esta traducción sea solo una aproximación) en lenguaje lógico, discursivo, matemático. A partir del *noûs* se abre la posibilidad de que hayan cosas (en plural), que estas sean algo (la idea de «ente» es una de las ideas fundacionales del *noûs*) y que se puedan distinguir las unas de las otras (en el Uno no había sino un uno absolutamente indistinto). Por tanto, es este *noûs*, y no el Uno que lo antecede, lo que se puede equiparar doblemente, por un lado, al primer motor inmóvil aristotélico, en la medida en que el pensar del *noûs* también es un pensarse a sí mismo, a la luz del Uno, y por otro, al demiurgo del *Timeo* platónico, con la diferencia de que el dios artesano de Platón creaba la realidad sensible a partir del modelo que le proporcionaban las ideas, mientras que lo Inteligible plotiniano es, a la vez, modelo y artesano de toda realidad que esté por debajo de él. Conviene no olvidar que los distintos escalones que se suceden a partir del momento en que el Uno empieza a

crear, desbordándose a sí mismo, no son, de hecho, realidades distintas del Uno (ni cada una de ellas, distinta de la que la antecede), sino que el Uno es todo lo que es y todo lo que es está en el Uno, sin identificarse plenamente con él.

## TERCERA HIPÓSTASIS: EL ALMA DEL MUNDO

De la misma manera que el Uno rebosa productividad y se vierte en la hipóstasis de lo Inteligible, este no puede sino dar lugar a una tercera hipóstasis: el Alma del mundo. Lo Inteligible y el Alma del mundo comparten una característica que Plotino llama deseo (*oreksis*). Naturalmente, no se trata de deseo material y mucho menos carnal, sino de aquello de lo que, finalmente, están constituidos, pero que no comparten plenamente con su «progenitor». Es decir, lo Inteligible desea el Uno y encuentra su plenitud en la contemplación de este Uno, que en el fondo es una autocontemplación, pues nada hay en lo Inteligible que no proceda del Uno. El Alma del mundo, igualmente, desea vivamente la contemplación que es propia de lo Inteligible y, de esta forma, actúa como un principio que impera sobre la multiplicidad, pero siempre anhelante de (re)unificación con lo Inteligible que tan cerca del Uno se encuentra.

El papel que desempeña el Alma del mundo en la concepción plotiniana es más complejo que el de las dos hipóstasis que la preceden porque su naturaleza la obliga a vivir dividida entre el mundo superior (el de lo Inteligible) y el inferior (el de la materia sensible). En este sentido, el Alma del mundo desarrolla un papel fundamental para vincular las realidades estrictamente inmateriales (el Uno y lo Inteligible) con la esfera de la naturaleza física. De forma estricta, Plotino invita a pensar en dos Almas (una superior y otra

inferior) o, por lo menos, en un Alma dividida claramente en dos partes. El nexo entre intelección y realidad física es, desde el primer momento, el eslabón más sensible de toda la tradición platónica. Su delicada misión es la de explicar de qué manera todo ser «animado» (y esto incluye a los seres humanos, naturalmente, pero también al resto de animales y vegetales) tiende a trascenderse desde su realidad material, a escapar a esta su prisión física para dirigir la mirada hacia una realidad superior. No es tarea fácil, puesto que supone conciliar en un mismo ser, que vive en la realidad física y dependiendo enteramente de esta realidad física, su dimensión a la vez inmanente (atada al mundo material) y trascendente (vinculada a una realidad superior).

### La degradación de la materia

Se hace necesario aquí aclarar qué estatuto debe concederse a la materia sensible. ¿Puede ser considerada una emanación del Alma del mundo, una cuarta hipóstasis del Uno? Plotino caracteriza negativamente la materia: a diferencia de las tres hipóstasis del Uno, la materia es pura in-inteligibilidad; es decir, nada hay en ella de inteligible, y si lo hay de intelectivo es solo en la medida en que es depositaria de un alma individual. O lo que es lo mismo, solo en aquellos casos en que la materia sea animada. Por otro lado, si la materia no es buena, ¿puede proceder del Uno, que es identificado con el Bien? Es decir, ¿el mal puede proceder del bien? En cierta forma, y aunque parezca contradictorio, sí.

El mundo material aparece en Plotino como la concreción física, como una imagen, o reflejo, de las formas inteligibles e ideales. Está en estas formas —que emanan del Uno— la posibilidad de producir tales imágenes, o tibios reflejos de

realidad, de tal forma que no producirlos equivaldría a limitar, de alguna forma, la capacidad de emanación del Uno. En realidad, con la materia sucede algo muy similar a lo que sucedía ya con la primera de las emanaciones del Uno, cuando se hacía necesario explicar por qué motivo el Uno prefería trascenderse y dar lugar a la hipóstasis de lo Inteligible —que no deja de representar una degradación en el orden del ser respecto a su perfecta unidad autárquica— en lugar de permanecer eternamente igual a sí mismo, sin llegar nunca a abrir la puerta de la multiplicidad. La materia es consecuencia de un despliegue de posibilidades que, a la vez, son degradaciones (y la materia es la mayor degradación), pero que a la vez constituyen una expresión de capacidad creadora por parte del Uno.

> Las almas son como «anfibios». Viven, en parte, la vida de ahí arriba y, en parte, la vida de aquí abajo.
>
> *Enéadas*

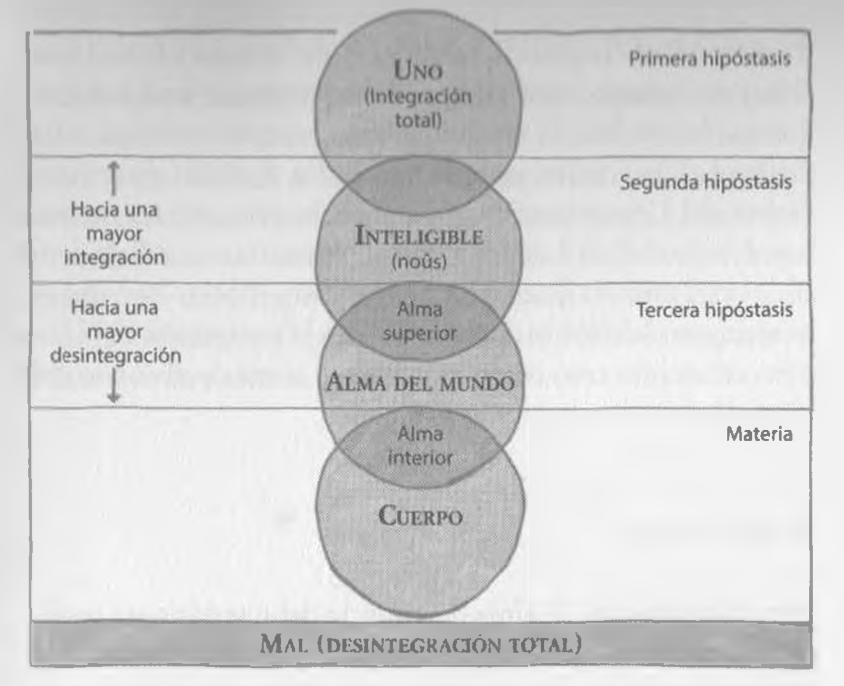
A partir de aquí, la materia sensible puede ser comprendida más bien como un límite del Uno que como una emanación suya o, menos aún, como una hipóstasis. La materia representa aquella frontera a partir de la cual el Uno entraría (o saldría) del ámbito del ser. La materia es mala simplemente porque se sitúa en el extremo más alejado del Uno, como la línea del círculo, que delimita la figura y se encuentra en el punto más periférico respecto al centro. Representa en definitiva el punto más bajo de la degradación ontológica, si bien no puede ser considerada el mal absoluto, que sería el no-ser (Uno) absolutamente. Es decir, el no ser nada. De hecho, la concepción del ser en Plotino excluye, propiamente, la existencia del mal. O, por lo menos, la del mal en su versión absoluta: nada que sea absolutamente malo puede llegar a ser, porque entonces sería algo. Y ser algo es ser —aunque sea en una versión degradada y lejana de

la perfección—, de alguna forma, Uno. Ahora bien, que no exista el mal en estado puro no significa que no exista la imperfección, que también puede ser comprendida como mal relativo. En realidad, desde la misma primera emanación del Uno, lo Inteligible, surge la imperfección, porque perfecto solo es el Uno.

## El problema del mal absoluto

En el contexto filosófico del siglo III d.C., la consideración acerca del mal de Plotino reviste una importancia capital porque constituye una posición polémica respecto a toda una red de escuelas de pensamiento con mucho predicamento en su tiempo: las gnósticas. Especialmente entre los siglos II y III d.C., el gnosticismo tuvo la virtud de convertirse en objetivo tanto de las escuelas filosóficas paganas (el propio neoplatonismo en primer lugar) como del cristianismo. Aunque existen muchos tipos de gnosticismo, sus adeptos compartían el convencimiento de estar en posesión de un conocimiento (*gnosis*) al que solo unos pocos iniciados podían tener acceso, así como una concepción dualista de la realidad, que veían como un enfrentamiento permanente entre dos fuerzas opuestas: el bien y el mal. La misión de los iniciados era luchar a favor de las fuerzas del bien para aniquilar el mal.

Para Plotino, el problema principal del gnosticismo es que representa una visión del mundo extremamente simplista, aunque se base en gran medida en la lectura e interpretación de textos filosóficos griegos, principalmente los de Platón. El gnosticismo concebía el mundo sensible, y también el hombre, como la creación de un dios malvado, a menudo llamado precisamente con el mismo nombre que Platón atri-




Desde la perfecta simplicidad del Uno, la realidad desciende gradualmente en una progresiva degradación del carácter compacto del Uno hasta llegar al impensable no-ser: el mal absoluto.

buye al divino artesano que crea la realidad física partiendo del modelo proporcionado por las formas residentes en el mundo de las ideas: demiurgo. Este maléfico creador no podía ser compatible ni con el Dios cristiano (y por este motivo el gnosticismo religioso fue fuertemente combatido por la Iglesia de los primeros siglos) ni con una concepción de raíz platónica como la de Plotino, para la que, aunque la realidad física fuese considerada de menor entidad que la inteligible, no podía en ningún caso ser asimilada con la malévola obra de un dios pérfido. Si Platón había resuelto, en el *Timeo*, el problema de la convivencia entre mundo sensible y mundo inteligible con el recurso más bien mitológico del demiurgo, que puede fácilmente dar la impresión de artificio forzado y poco convincente, Plotino eleva la existencia del mundo físico a un nivel casi necesario desde la perspectiva de las emanaciones del Uno: si hay ideas debe haber imágenes, reflejos,

de estas ideas (la realidad sensible), de la misma forma que si hay un cuerpo, este cuerpo debe proyectar una sombra, aunque la sombra no tenga el mismo estatuto ontológico (la misma calidad de *ser*) que el cuerpo. En el orden de emanaciones del Uno representaría una limitación que no tuviese lugar la posibilidad de las ideas de encontrar su reflejo sensible en el mundo físico. Por este motivo, Plotino concibe el mundo sensible como degradación de la perfección del Uno pero en ningún caso como oposición o ausencia absoluta del bien máximo que representa el Uno.

## Surge el tiempo

Simultáneamente, el Alma del mundo debe servir para resolver un problema metafísico de primer orden: la existencia del tiempo. Hasta el momento, se ha visto que ni el Uno ni lo Inteligible eran entidades sometidas al imperio de Cronos, sino que más bien se los asimilaba a esta personificación griega del tiempo. Pero resulta evidente que la materia sensible es constitutivamente temporal, por lo que se impone la necesidad de imbricar eternidad y temporalidad, una función que solamente puede desarrollar el Alma del mundo.

Con el surgimiento de la materia surge también el tiempo. El carácter finito, mortal, de todo lo que es material no permite que lo sensible se mantenga en el orden de lo eterno. Pero entonces Plotino debe resolver el problema de hacer convivir, en un ser material (y temporal), una instancia intemporal como es el alma. El problema es, en realidad, irresoluble y pasa por afirmar la temporalidad de las almas individuales, las que viven en los cuerpos sensibles y no pueden escapar a la sucesión temporal. Estas almas no son, sin embargo, sino una parte del Alma del mundo y, por lo tanto,

esta Alma del mundo también debe participar de la temporalidad, sin ser, en sí misma, temporal. En la medida en que el alma es deseo y conciencia de finitud, el Alma del mundo tiene la capacidad de atraer hacia sí a aquellos que estén dispuestos a orientar su deseo y voluntad, no hacia el mundo físico, sino hacia el mundo inteligible. Este regreso del alma atrapada en un cuerpo material al principio del que todo procede constituye el programa ético de Plotino, al que se dedicará el siguiente capítulo.

Capítulo 4

# SABIDURÍA SIGNIFICA CONVERSIÓN

Aunque la exposición de la teoría desarrollada por Plotino reviste a menudo un carácter abstracto, la filosofía neoplatónica es inseparable de un ejercicio constante de perfeccionamiento ético, que permite al sabio armonizar aquello que en él hay de divino con la perfección del Uno.

Las páginas precedentes han centrado su atención, por un lado, en la evolución de las doctrinas de origen platónico y preplatónico hasta llegar a Plotino y, por otro, en la exposición de los distintos órdenes de realidad desarrollados en las *Enéadas*, desde el Uno hasta la materia sensible. Esta aproximación al pensamiento plotiniano está basada en el análisis de lo que se podría llamar el «discurso filosófico», es decir, el conjunto de argumentos teóricos que Plotino pone en circulación a partir de una determinada herencia recibida. Sin embargo, aunque esta sea una parte importante del universo filosófico de este pensador (y de cualquier otro autor antiguo), se vería del todo incompleta si no fuese acompañada de otra dimensión, que poco tiene de teórica y que, por oposición al «discurso filosófico», bien podría llamarse la «práctica filosófica». Como es comprensible, esta dimensión práctica reviste una importancia capital precisamente a la hora de exponer la ética plotiniana.

Teoría y práctica son aspectos filosóficos que la historia del pensamiento ha tendido progresivamente a separar, has-

ta llegar a un distanciamiento definitivo a partir de la Edad Moderna. Para nosotros, hijos de la modernidad, la asimilación entre una determinada filosofía y su exposición doctrinal resulta hasta tal punto natural que nos costaría concebirla de otra forma. Los antiguos, sin embargo, desconocían por completo este divorcio entre filosofía y vida. Por supuesto, todos y cada uno de los maestros de la época clásica, tanto griegos como latinos, intentaron sintetizar sus pensamientos por escrito, en forma de tratados, diálogos, aforismos o cualquier otro género textual. Pero eso no impide que para ellos esa plasmación escrita de su pensamiento representara simplemente una parte (y quizá no precisamente la más importante) de su concepción de la filosofía. Sin duda, los escritos enseñan, proporcionan conocimiento, permiten sumergirse en una comprensión honda de la realidad que desentraña sus complejidades y dilucida sus problemas. Pero, ¿de qué serviría todo este conocimiento si luego la propia vida no se viese directamente afectada por él? Conocer el bien no es en absoluto sinónimo de practicarlo. Y, en realidad, la teoría necesariamente debe situarse en un nivel inferior a la práctica, aunque solo sea porque alguien puede conducir rectamente su vida sin necesidad de perderse en altas especulaciones intelectuales, mientras que el conocimiento de la teoría, por sí solo, no es en absoluto garantía de una vida filosófica. En este sentido, el discurso filosófico era un instrumento útil para todos aquellos que tuviesen la capacidad, la sensibilidad y el tiempo necesarios para sumergirse en él, mas en ningún caso una condición necesaria para llevar a cabo una vida auténticamente filosófica. Plotino no es una excepción: para él, hacer filosofía consistía en algo mucho más importante que explicar teorías. Suponía un arte de vivir bien. Si el discurso filosófico enseña el bien, la práctica filosófica conduce hacia él. Y es evidentemente mucho mejor poseer el bien

que conocerlo. Esta dimensión práctica que reviste la filosofía antigua, y que se hace especialmente evidente en Plotino —a pesar de la fama de pensador especulativo que de forma un tanto injusta recae sobre él—, puede concretarse en una exigencia de conversión.

## LA CONVERSIÓN DEL SABIO

El de «conversión» es un término que para el lector moderno tiene connotaciones casi exclusivamente religiosas (convertirse a una determinada religión). Sin embargo, literalmente, la conversión simplemente se refiere a un giro radical, a una revolución (*conversio*) en la forma de ser, de ver y de vivir. Son numerosas, en este sentido, las historias de conversiones filosóficas sorprendentes que la Antigüedad convirtió en todo un género literario. El modo por el que se llega a profesar una vida filosófica, pues, no tiene nada que ver con la progresión de una «carrera académica» o un itinerario de estudios. El proceso es otro bien diferente: en un momento dado, unas vidas hasta entonces perfectamente «normales» se ven afectadas de forma definitiva por algún tipo de revelación, por lo general a raíz de escuchar las enseñanzas de un reputado maestro. Este fue el caso, una «conversión auricular», de Plotino ante Amonio Saccas. Este modelo de conversión filosófica, precisamente porque contaba con una amplia tradición a sus espaldas, fue recogido y adoptado también por el cristianismo, dando pie a un nuevo subgénero (desde la conversión de san Pablo, camino de Damasco, hasta la de san Agustín, en un jardín milanés) que pretendía prestigiar la adopción de una forma de vida cristiana, asimilándola a una verdadera vida filosófica. Aunque el paso del tiempo y la predominancia del relato cristiano en la cultura

occidental terminaron por asimilar la conversión exclusivamente al ámbito religioso, conviene recalcar la naturaleza originalmente filosófica del término y la realidad que implica. Y más cuando, en autores como Plotino, esta revolución vital es concebida no solo como un momento concreto de cambio total, que opera ya de manera automática una variación radical en la forma de vivir, sino más bien como un largo itinerario de conversión constante.

A la vista de la concepción de la realidad defendida por Plotino como una cadena de emanaciones que parten del Uno y llegan a la realidad sensible, la conversión debe ser entendida precisamente como un volverse de nuevo hacia el Uno, lo que significa volverse enteramente sobre uno mismo y lo que el sujeto es de forma más esencial. Al fin y al cabo, el ser humano, y su alma de manera especial, no está hecho de nada que sea sustancialmente diferente del Uno primigenio. En la filosofía de Plotino —y de aquí su beligerancia contra aquellos que, como los gnósticos, pretenden denostar fuertemente la materia sensible—, no existe ningún menosprecio radical ni de la naturaleza corpórea humana ni de la de ningún otro elemento del mundo físico. La distancia que separa al ser humano del Uno no implica una ruptura, un enfrentamiento, una oposición irreconciliable. Y no puede haber enfrentamiento porque no hay, propiamente, un A y un B, un yo y un tú que se puedan enfrentar. Es más, el sujeto humano descubre plenamente su propio yo cuando se olvida de sí mismo como algo distinto y separado de su *arché*, de su principio fundamental, y se reencuentra en esa máxima simplicidad que es la realidad primordial del Uno. Este «descubrimiento» o intuición se puede presentar de manera puntual, en forma de experiencia de autocomprensión casi religiosa. Pero las experiencias de este tipo no son duraderas. El yo que ha tomado conciencia de su perfecta simpli-

cidad original está condenado a volver atrás una y otra vez, hacia el mundo de lo sensible, de las formas, del que no puede voluntariamente salir porque lo constituye de la misma manera que lo constituye su esencia perfectamente simple. Y en este mundo de apariencias debe saber encontrar, también, no algo radicalmente opuesto al nivel más alto del ser, sino una realidad que le habla de este ser, de la misma forma que el cuadro de un paisaje habla de este paisaje aunque no tenga la misma «calidad de ser» que el paisaje mismo.

Este esfuerzo sostenido, esta tensión entre la simplicidad y la complejidad, entre la unidad y la multiplicidad, constituye un camino de largo recorrido que, en realidad, nunca llega a completarse, y que obliga a concebir la conversión como algo que va mucho más allá de un momento de cambio concreto. De este modo, convertirse es, para Plotino, una actividad sostenida en el tiempo, marcada por la firme convicción de querer salir de uno mismo para encontrarse a uno mismo, sabiendo, al fin y al cabo, que un ejercicio como este está condenado al fracaso si se lo considera desde una perspectiva absoluta, pero sabiendo a la vez que representa la forma más auténtica y más veraz de conocerse a sí mismo.

## Entre el materialismo y el dualismo

¿Cómo debe el sabio orientar su vida partiendo de la base de que no le es posible abandonar sin más ni su cuerpo material ni la realidad sensible que le rodea? La relación entre la materia y lo inteligible es uno de los problemas fundamentales del neoplatonismo. A decir verdad, lo es de prácticamente cualquier línea de pensamiento idealista, es decir, que parta de la presuposición de que aquello que verdaderamente merece la calificación de «real» (o, por lo menos, de «lo más

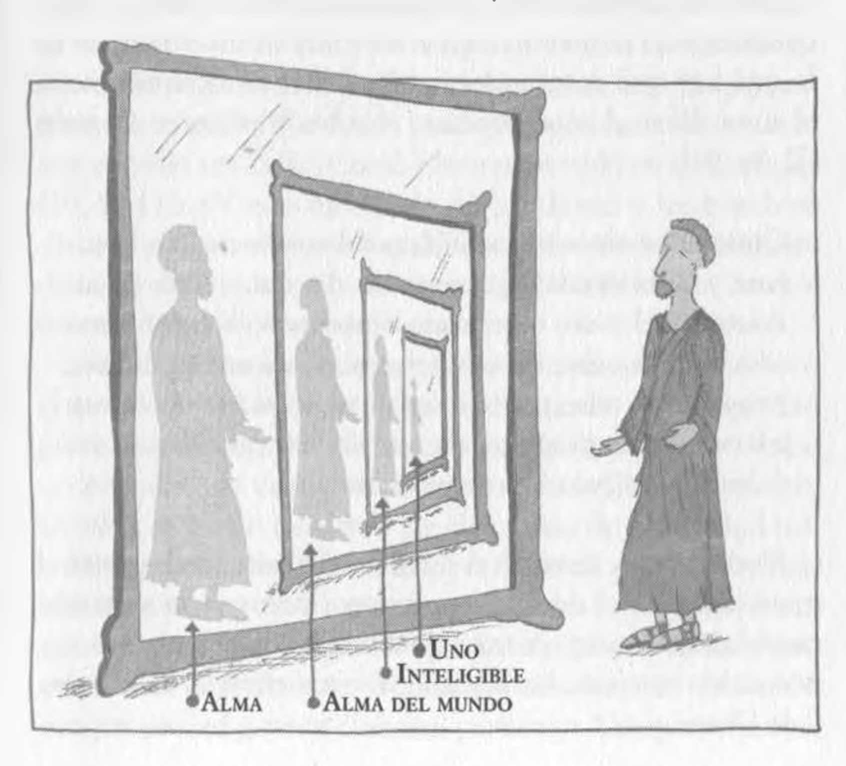
real») está ubicado más allá de este mundo físico. Se trata, por lo tanto, de un problema que afecta desde Platón hasta el cristianismo. Plotino, además, debió lidiar en el momento en que se enfrentó a él con dos extremos: por un lado, el materialismo radical; por otro, el espiritualismo propio de las sectas gnósticas.

Aunque no fuera la corriente filosófica predominante en la Grecia clásica, el materialismo logró hacerse un espacio propio frente a escuelas como la platónica, la aristotélica o la estoica. Sus raíces se remontan a pleno siglo V a.C., lo que lo hace contemporáneo, por tanto, de Sócrates. Con Leucipo y Demócrito como sus más importantes defensores, esta corriente filosófica sostenía que toda la realidad se compone, por una parte, de diminutas partículas indivisibles (que es lo que significa, literalmente, la palabra «átomo») y, por otra, del espacio vacío por el que estas partículas se mueven. Durante la centuria siguiente, dominada por el pensamiento platónico y aristotélico, el legado de Leucipo y de Demócrito fue sometido a tal crítica que a punto estuvo de desaparecer. De hecho, de la obra de ambos apenas se han conservado sino unos pocos fragmentos.

Pero el materialismo atomista no solo consiguió resistir, sino que, ya en época helenística, resurgió de la mano de Epicuro con tal fuerza que su sombra se proyectó incluso en un ámbito ya plenamente romano. Es una prueba de ello el poema *Sobre la naturaleza de las cosas*, de carácter netamente epicúreo, que el poeta y filósofo latino Lucrecio compuso hacia el siglo I a.C. Tampoco se escaparon de la influencia epicúrea algunos de los grandes poetas romanos de los primeros tiempos del Imperio, como Virgilio u Horacio. Incluso filósofos como Séneca o Cicerón, mucho más próximos al estoicismo, revelan en sus obras una relación de amor-odio con el epicureísmo. Otra prueba de la vigen-

## EL YO ANTE EL ESPEJO

Prolijo en imágenes, Plotino recurre a la metáfora del espejo para mostrar la unión indisoluble entre el yo y su realidad primordial. La contemplación que conduce al conocimiento de uno mismo no pasa por mirar, sino por reflejar. Como si de un espejo se tratara, el yo que desempaña su conciencia de las opacidades que le proporciona una atención errónea hacia lo sensible (como si fuera la verdadera realidad), llega a reflejar en sí mismo aquella realidad inteligible de la que es, a su vez, reflejo. De lo que se trata es de descubrirse reflejo de lo Inteligible reflejando en uno mismo ese Inteligible, como un juego de espejos contrapuestos que permite, de una sola vez, proyectar hacia el infinito una realidad concreta, limitada, finita. De esta manera, el término *reflexión* cobra un sentido nuevo: no es *pensar* lo que Plotino sugiere a quienes quieran reconvertir su vida hacia la realidad suprema, sino tomar conciencia de la auténtica propia naturaleza, reencontrándose a uno mismo en la máxima simplicidad del Uno.



cia y el respeto hacia Epicuro se halla en las *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, una obra fundamental para acercarse a los pensadores griegos antiguos que su autor, Diógenes Laercio, escribió exactamente en tiempos de Plotino. En ella se le reserva a Epicuro más espacio que a cualquier otro pensador anterior. Resulta evidente, pues, que la filosofía epicúrea había conseguido en la Roma imperial una popularidad tal que hacía de ella un punto de referencia ineludible ante el que era necesario posicionarse. Es lo que hizo Plotino, quien incluso se podría decir que tuvo la habilidad de hacer suyos algunos aspectos del epicureísmo para acabar afirmando una posición radicalmente diferente de la del materialista griego.

No menor fue la entrega del filósofo en tomar distancia con el simplista dualismo propagado por los gnósticos, que consideraban la materia como algo absolutamente malo de lo que hay que desprenderse para lograr la ascensión hasta el sumo Bien. A este respecto, escribía Plotino en *Enéadas* (II, 9, 13):

> Quien se lamenta de la naturaleza del mundo no sabe lo que hace y hasta dónde llega su osadía. Lo que sucede es que desconoce el orden continuado de las cosas, de las primeras a las segundas, después a las terceras, y así hasta las últimas, y no sabe que no es preciso insultar a unos seres porque sean inferiores a los primeros. En cambio, hay que aceptar con dulzura la naturaleza de todos los seres.

Plotino, pues, transitó el frágil camino del medio entre el materialismo y el dualismo gnóstico a partir de la magistral combinación entre un razonamiento de origen platónico y una doble metáfora basada en los mitos clásicos de Narciso y de Ulises.

En el *Banquete* se encuentran algunas de las reflexiones más fecundas de Platón acerca de la belleza. En un momento álgido de ese texto, Sócrates recuerda las enseñanzas de un personaje femenino, Diotima de Mantinea, quien le había convencido de que, en la detección de la belleza, tiene lugar un proceso gradual que parte de lo concreto y se remonta hasta lo universal. De esta manera, en el grado más bajo de detección de belleza, los seres humanos serían capaces de atribuir esta calidad solo a unos cuerpos concretos (una persona determinada, por ejemplo). Solo más adelante llegaría a la conclusión de que esta misma calidad, la belleza, no es una calidad singular, propia de esta o aquella persona, sino compartida por todas aquellas personas a las que se considera bellas. De forma progresiva, esta ascensión terminaría en la contemplación de la Belleza en sí misma, la belleza puramente inteligible, que es a la vez bella y que hace que todo lo que es bello sea bello. Como Plotino escribió en las *Enéadas* (VI, 9, 11): «Y esta es la vida de los dioses y los hombres divinos y bienaventurados; ser liberados de las realidades de aquí abajo, vivir sin deleitarse en las realidades de este mundo, huir solo hacia el Uno».

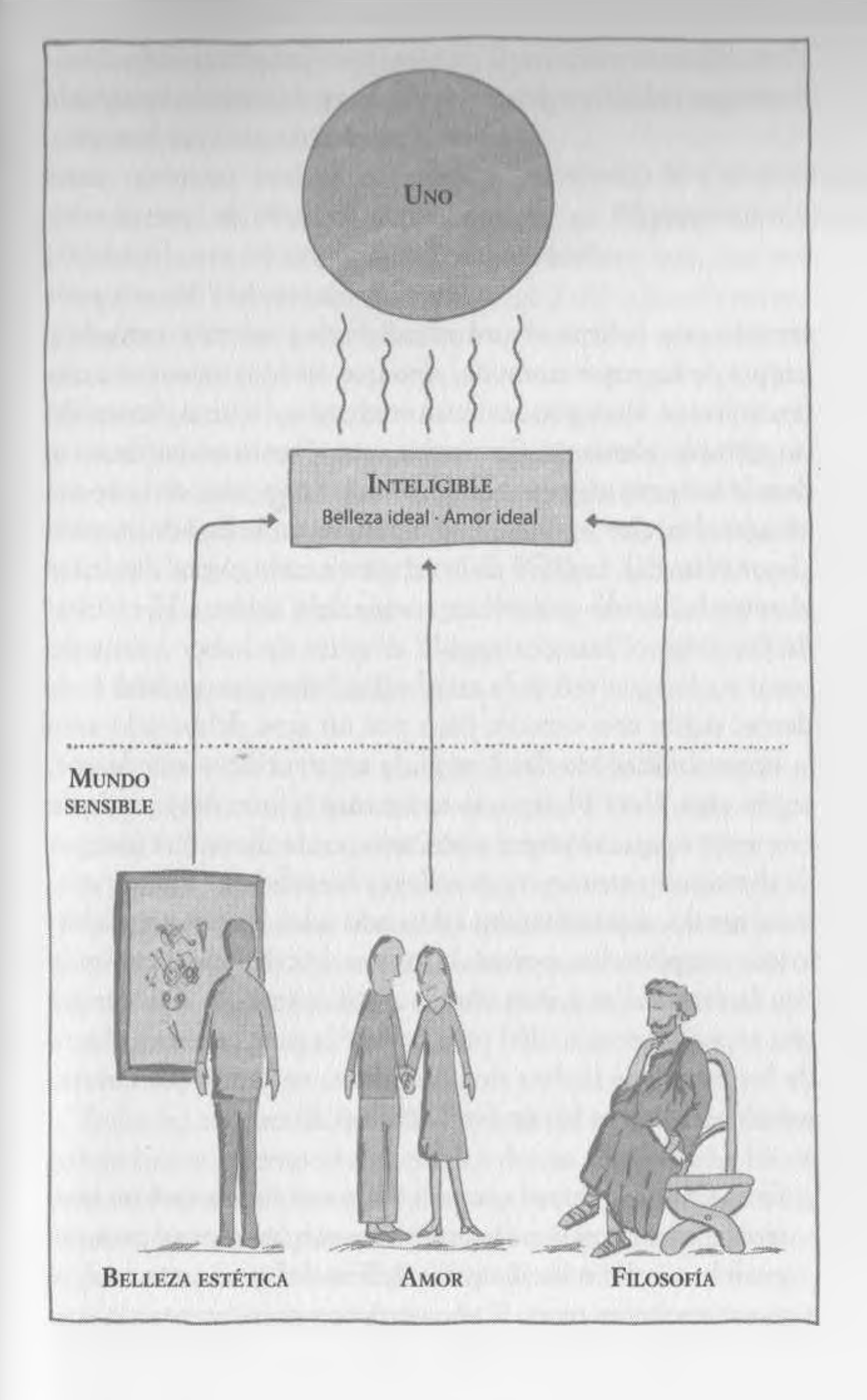
Este esquema ascendente platónico reconoce belleza en el mundo sensible, pero exige no confundir una propiedad particular con una calidad universal. Es decir, invita a reconocer que todo cuanto se encuentra de bello en el mundo sensible lo es, no en virtud de algún tipo de propiedad singular, sino en la medida en que participa de algo mucho más general y universal. El esquema platónico presupone, naturalmente, que alguien pueda quedar bloqueado en su ascensión hacia la Belleza en sí misma y termine por confundir una propiedad general con otra particular. Una persona apa-

## LAS VÍAS DE APROXIMACIÓN A LO INTELIGIBLE

La belleza y el amor son dos temas fundamentales a lo largo de la obra platónica. Y Plotino se deja influir plenamente por el potencial filosófico que contienen ambas nociones. De entrada, belleza y amor pueden tener significados afines o pueden funcionar de forma independiente. Es posible hablar de belleza asociada al amor en la medida en que, cuando alguien se enamora, lo hace naturalmente de un cuerpo y un alma bella (de las dos cosas o de una de las dos, por lo menos). Pero la belleza puede operar a la vez de forma autónoma respecto al amor si se sitúa en el ámbito de la estética, donde no podría hablarse con propiedad de «enamoramiento». Si belleza y amor (juntos o separados) resultan tan atractivos filosóficamente es porque en el arrebato que supone tanto el amor como la experiencia de belleza tiene lugar la constatación de algo objetivo, transcendente, que difícilmente se diría que procede de la persona, sino que se tiende a pensar siempre que viene impuesto desde fuera: vemos un cuerpo bello y no podemos evitar quedar subyugados por su poder de atracción; escuchamos una música que nos gusta y la melodía nos seduce sin que, aparentemente, hagamos nada por que así sea.

### Del amante de las musas al filósofo

Tanto Platón como Plotino ven en esta experiencia del amor y de la belleza una de las vías más evidentes de acceso a lo Inteligible. Aunque tanto el amor como lo bello se manifiesten al hombre de forma sensible, la rotundidad con la que tiene lugar esta manifestación hace pensar que no procede de los cuerpos mismos, sino de una instancia superior (la idea de amor, la forma de belleza). Es por este motivo por lo que Plotino distingue tres vías de acceso privilegiado a lo Inteligible. Hay personas con una especial sensibilidad poética, inspiradas por las musas, que lograrán alcanzar lo Inteligible si reconocen en la belleza estética una sombra de la belleza ideal. Igualmente, para los amantes, su facilidad por reconocer el amor en las otras personas debe convertirse en una oportunidad de alcanzar el amor genérico, ideal. Finalmente, están los filósofos, que fijan ya habitualmente su vista en los conceptos y, por lo tanto, ya han realizado el paso fundamental de destacarse de la realidad sensible.


UNO
INTELIGIBLE
Belleza ideal · Amor ideal
MUNDO SENSIBLE
BELLEZA ESTÉTICA
AMOR
FILOSOFÍA

sionadamente enamorada de otra, por ejemplo, podría considerar que la belleza de su amado o amada no es comparable con la de ningún otro ser humano, y que esa belleza tampoco tiene nada que ver con la que alguien pueda encontrar en otro hombre o mujer. Es más, podría llegar a pensar que esta belleza es una característica interior, privada y propia de la persona amada, algo que solo le pertenece a ella en exclusiva. Para prevenir esta confusión, Plotino desarrolló un ejemplo altamente ilustrativo, consistente en enfrentar a dos de los personajes mitológicos más conocidos de la época antigua: Narciso y Ulises. El primero es un bello adolescente al que Némesis, la diosa de la venganza, castigó por desdeñar el amor haciendo que se enamorara de sí mismo. El resultado fue trágico: murió ahogado después de haber intentado besar su imagen reflejada en el agua, bien por un fatal accidente, según una versión, bien por un acto deliberado ante la imposibilidad de dar cumplida satisfacción a sus deseos, según otra. Para Plotino, la enseñanza que se desprende de este mito es que el joven, obcecado por la diosa, fue incapaz de distinguir entre un mero reflejo y la realidad. El mito, además, resulta especialmente adecuado a los propósitos del filósofo neoplatónico porque la imagen que Narciso confunde con la realidad es justamente la de sí mismo, lo que denota una especial incapacidad para buscar la propia esencia fuera de los estrechos límites de uno mismo en tanto que cuerpo sensible. Como se lee en *Enéadas* (I, 6, 8):

**Cada alma es y se convierte en lo que contempla.**

Enéadas

> Es necesario que aquel que ve la belleza de los cuerpos no se dirija a ellos, sino que sepa que estos son imágenes y trazas y sombras, y huya hacia aquella Belleza de la que estos cuerpos son solo imágenes. Si uno corriese a su encuentro como

si fuesen realidades, se parecería a aquel que quería aferrar su propia bella imagen reflejada en el agua —como quiere demostrarnos una fábula.

La actitud de Narciso se contrapone en Plotino a la de Ulises, el protagonista de la *Odisea* de Homero que, una vez conquistada Troya, emprendió un largo y dificultoso camino de regreso a su Ítaca natal. Todos los obstáculos que el héroe encontró a lo largo de su periplo fueron superados porque Ulises no perdió nunca de vista ni su origen ni su objetivo, ni de dónde procedía ni a dónde quería finalmente llegar. De esta manera, pudo vencer todo tipo de pruebas como el irresistible, y mortal, canto de las sirenas, los hechizos de la maga Circe o el amor de la ninfa Calipso. Ulises no confundió nunca estas placenteras realidades con su hogar y su meta, sino que supo mirar a lo lejos, como Plotino escribió en el mismo pasaje de las *Enéadas*:

> Huyamos hacia la patria querida. Este es el mejor consejo que podemos dar. ¿Pero cuál es esta fuga? ¿Cómo regresar? Como Ulises, que nos cuenta cómo huyó de la maga Circe y de Calipso, haciéndonos comprender, según mi opinión, que no quería permanecer con ellas, aunque habitase en medio de los placeres de la vista y de las bellezas sensibles de cualquier tipo. Nuestra patria es aquella de la que procedemos y ahí arriba está nuestro Padre.

Todas las respuestas que Plotino articula en torno a la ética (cómo hay que comportarse con los demás, qué se debe hacer para ser felices…) tienen en cuenta la realidad de exiliados de los seres humanos, quienes deben esforzarse permanentemente para conquistar la patria perdida. ¿Es posible, sin embargo, una propuesta ética que responda a cómo es necesario vivir

en esta vida, partiendo de la base de que «esta» vida sensible no es la vida auténtica? No se plantea aquí el dilema entre esta vida presente y otra vida futura, como hará más adelante el cristianismo, sino entre esta vida sensible y aquella otra vida inteligible, que conviven simultáneamente. La ética de Plotino debe alejarse necesariamente de un modelo de ética entendido como una lista de virtudes que deben ser practicadas para obtener la felicidad. No es que la virtud no ocupe lugar alguno en su propuesta moral, pero, como se verá inmediatamente, Plotino construye más bien una tipología de virtudes que una lista de virtudes concretas que deban ser practicadas.

> Sin la virtud, Dios es solo una palabra.
>
> ENÉADAS

## La virtud cívica y la virtud purificadora

En las *Enéadas* (I, 2), Plotino distingue entre dos tipos de virtudes: por un lado, unas virtudes relacionadas con el control de los apetitos y, por otro, una virtud más propiamente intelectual. El maestro recalca que los seres humanos son objeto de apetitos (quieren cosas, les gustan cosas...), pero que no sufren inadvertidamente estos apetitos, sino que tienen la capacidad de tomar conciencia de ellos, de hablar de ellos e incluso —como hacen los filósofos— de clasificarlos o recomendar medidas para mitigarlos. Esta es una característica propiamente humana, pues los animales son sin duda también seres apetitivos, pero sin «saberlo». Es decir, cuando tienen hambre, responden instintivamente a este estímulo buscando comida, pero no son capaces de concebirse a sí mismos como animales que tienen hambre. Esta, por tanto, es una propiedad reservada a los animales racionales y autoconscientes, que permite a Plotino establecer una virtud

destinada a controlar y refrenar esos instintos. Es lo que él llama «virtud cívica», una virtud que considera «inferior» porque, en primer lugar, no implica tomar conciencia ni de la verdadera naturaleza humana ni del carácter intrascendente que pueda tener cualquier cosa que se desee comparado con el grado de realidad que representa aquello de lo que los deseos son una simple imagen. En segundo lugar, esta represión de los apetitos y deseos no comporta necesariamente el uso de la razón. Por ejemplo, también un animal bien adiestrado es capaz de controlar su deseo de comer, de modo que termine haciéndolo en el momento y de la forma que su amo le ha enseñado. Es necesario, por tanto, buscar formas de virtud más sofisticadas y elevadas.

Plotino menciona un tipo superior de virtudes, «las virtudes purificadoras o intelectuales». Son aquellas que permiten al ser humano «alejarse» de ese yo suyo que desea impulsivamente y, a la vez, reconocerse en su verdadera personalidad, como algo distinto a este yo. Quien alberga este tipo de virtud purificatoria superior ya no debe lidiar con los deseos porque es capaz de verse a sí mismo deseando como si no fuese él mismo quien desea, como si fuese otro. Su propio deseo, por tanto, no le afecta porque ha aprendido a separar, en su personalidad, aquella parte que, en la medida en que se encuentra dentro de un cuerpo, desea, y aquella otra que lo conecta con una esfera superior y que constituye su yo más auténtico. Desde esta conciencia superior, la persona virtuosa no tiene necesidad de desear objetos sensibles que sabe perfectamente que tienen un grado de realidad inferior a la realidad inteligible.

Retomando el símil plotiniano de Narciso y Ulises, el poseedor de una virtud cívica sería un Narciso a quien se lograse convencer (mediante coacción, por ejemplo) de que no debe mirarse en el agua. Este Narciso no tiene necesariamente por

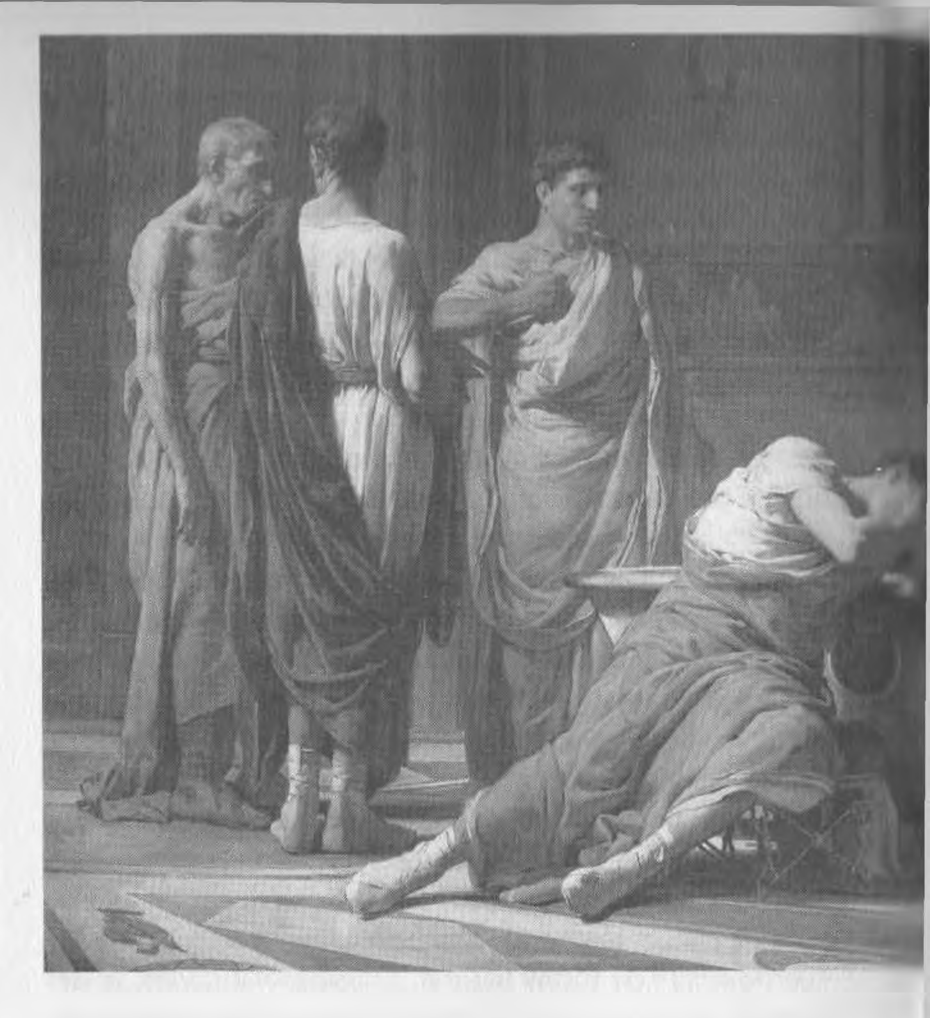
qué comprender que la imagen que ve es un simple reflejo y, además, de sí mismo. Basta con que aprenda a no asomarse al estanque. Lo mismo pasa en la vida real, cuando a un niño pequeño se le convence de la inconveniencia de hacer tal cosa concreta. Es posible que no entienda la razón de esa prohibición, pero sabe que si la incumple se expondrá al enfado paterno o a un castigo. En cambio, quien posee la virtud purificadora sería un Narciso que comprende que la imagen que ve en el agua no corresponde a ninguna persona, sino que es un producto de la refracción de la luz, una imagen sin ningún tipo de vida propia, un simple reflejo de su rostro. Un Narciso que lograra comprender esto no volvería a mirar su propia imagen reflejada en el agua como quien mira el rostro de otra persona. Podría mirarlo, claro está, e incluso reconocerse bello, pero ya no mirará ese reflejo de la misma manera que los rostros ajenos verdaderos. Dejaría, por tanto, de ser el Narciso que relata el mito y podría ser comparado con el Ulises que es capaz de apreciar el canto de las sirenas y la belleza de la ninfa Calipso, y a la vez de no perder de vista que su auténtica patria no se encuentra sino al lado de su esposa Penélope en Ítaca.

## Virtud, libertad, felicidad

Esta caracterización general de las virtudes por parte de Plotino no permite fácilmente extraer ningún tipo de código de «buenas prácticas» con el que se pueda saber qué tipo de acciones conducen al ser humano a la felicidad. Se podría incluso afirmar que la filosofía moral de este pensador no contempla ni siquiera la necesidad de tratar al resto de personas de una forma determinada. Al menos, en las *Enéadas* no se encuentra ninguna preocupación explícita

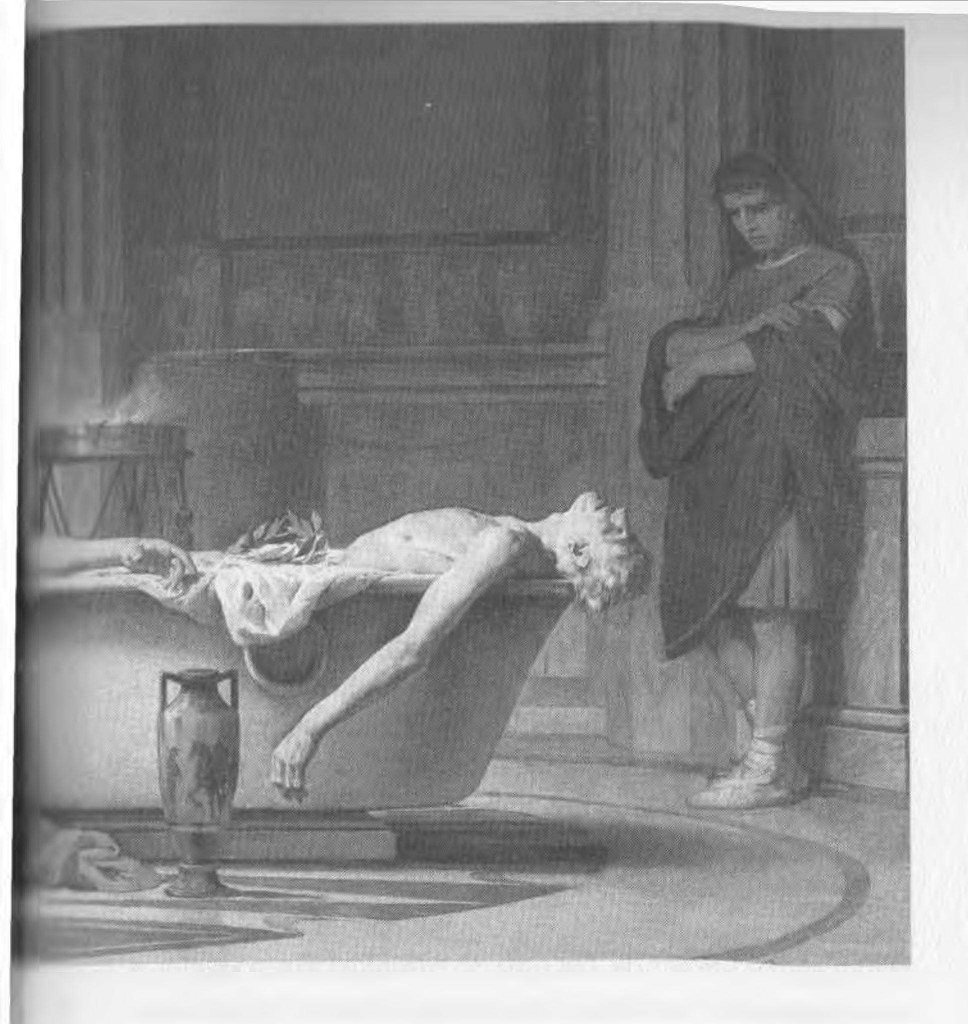
que se encamine en esta dirección... No obstante, sería un error ver en Plotino a alguien retraído egoístamente en su ensimismada búsqueda del Uno. Al contrario. Su biógrafo Porfirio lo retrata como una persona moderada, generosa y altruista: «Era apacible y estaba siempre disponible para cuantos tenían cualquier modo de trato con él». El hecho que aceptara responsabilizarse de la formación de numerosos niños y niñas en su escuela lo perfila más como un maestro bondadoso, que no como un engreído filósofo encerrado en su torre de marfil. Naturalmente, este dato biográfico no basta para elaborar una doctrina, pero puede resultar útil a la hora de recomponerla. Hay, sin embargo, un pasaje de las *Enéadas* en el que Plotino se atreve a mencionar explícitamente cuáles son las virtudes que debe practicar el sabio. En concreto, alude a cuatro virtudes, todas ellas de inspiración directamente platónica: la sabiduría, el autocontrol, el coraje y la justicia.

Según Plotino, el alma practica la virtud de la sabiduría cuando «persigue su propia actividad por sí misma»; es decir cuando no busca su naturaleza fuera de sí misma, esto es, en el mundo sensible. Y demuestra autocontrol cuando «no comparte las experiencias del cuerpo»; es decir, cuando no permite que le afecten en absoluto aquellos apetitos que el cuerpo siente de forma natural. En cuanto al coraje, se demuestra desde el mismo momento en que el alma «no teme salir del cuerpo», lo que significa que sabe que su auténtica naturaleza persiste al margen del cuerpo y de la vida de este. En otras palabras, sabe que el final de la vida corporal no supone la extinción del principio eterno del que participa el Alma del mundo. Finalmente, el alma hace gala de la virtud de la justicia cuando es guiada por el intelecto, lo que nuevamente apunta a la necesidad de distanciarse de las exigencias del cuerpo. Esto no significa, sin embargo, que Plo-



## LA DEFENSA DE LA VIDA

En la Antigüedad hubo una larga tradición de filósofos que optaron por poner fin a su vida. Fue el caso de Sócrates o de Séneca (arriba, en un cuadro del pintor romántico Manuel Domínguez Sánchez), quien defendía su libertad para abandonar este mundo cuando quisiera. Plotino, sin embargo, creía que la desvinculación de alma y cuerpo debe acaecer solo cuando el segundo esté preparado para abandonar a la primera. Hacerlo con anterioridad y violencia comportaría un bache en la vida del alma. Es lo que aprendió Porfi-



rio. Un día, Plotino adivinó que su discípulo ideaba quitarse la vida. Y así, presentándose de improviso en su casa, le dijo que esas ganas «no provenían de una tesitura intelectual, sino de una afección melancólica». Le aconsejó que viajara a otro país y fue así como se liberó de su idea de suicidio. Para el filósofo, lo que empujaba a Porfirio a quitarse la vida no era algo sugerido por lo Inteligible, sino por una afección corporal, material, como puede ser una depresión psíquica.

tino considere legítimo el suicidio, ni siquiera el castigo del cuerpo, como más adelante harán muchos grandes místicos cristianos. El sabio no duda de que «la muerte es preferible a la vida con el cuerpo», pero sabe que ese final debe llegar de forma natural:

> El sabio se ocupa de su yo terrestre y lo soporta tanto tiempo como le es posible, como un músico hace con su lira mientras pueda servirse de ella. Si la lira no funciona, cambia de instrumento o renuncia a tocarla. [...] La deja entonces en el suelo. Ni siquiera la mira y canta sin acompañarse de instrumento alguno. Y, sin embargo, no en vano se le dio al principio ese instrumento. A menudo, lo ha tocado.

Si el filósofo, por tanto, es sabio, está lleno de coraje, sabe ejercer el autocontrol y es justo podrá tomar en su vida diaria las decisiones más acertadas, no solo para favorecer su tranquilidad de ánimo, que le conllevará felicidad, sino también para tratar a los demás como es debido. En otras palabras, será libre, si bien desde el punto de vista de Plotino el problema de la libertad no se plantea como una exigencia moral, como una necesidad sin la que la ética no tendría ningún sentido, sino más bien al contrario: el sabio elige, de hecho, sin elegir. O, dicho de otro modo, no elige entre distintas «posibilidades», sino que actúa, simplemente, como sabe que se debe actuar. Si verdaderamente el alma del sabio se desvincula del cuerpo que lo encarcela y es capaz de adoptar la perspectiva intelectiva del Uno, que todo lo ha ordenado de forma simple y perfecta, entonces su problema no tiene nada que ver con la libertad, sino con el conocimiento de cuál debe ser en cada caso su forma de proceder. Y es que el objetivo final de Plotino es que el alma «sea como dios», como un dios para el que la sucesión de acontecimientos

no tiene nada que ver con la libertad: conoce, simplemente, cómo van a desarrollarse las cosas. El filósofo debidamente desvinculado de su corporeidad debería estar capacitado para ver las cosas bajo este signo de la necesidad, como se lee en las *Enéadas* (I, 2, 3):

> No nos equivocaríamos si llamásemos este estado del alma «parecido a dios», en el que su actividad es intelectual y está libre de esta manera de las afecciones del cuerpo. Porque lo divino es también puro, y su actividad es de tal tipo que aquello que la imita adquiere sabiduría.

El tipo de felicidad que se desprende de un análisis de las virtudes como el de Plotino lo aleja de las posiciones de Platón o Aristóteles para aproximarlo al estoicismo. El Estagirita reconocía que la práctica de las virtudes éticas está siempre condicionada, poco o mucho, por contingencias vitales que escapan al control humano: tener salud, dinero o suerte en los distintos ámbitos en los que se desarrolla la vida puede condicionar de forma poderosa el camino hacia la felicidad. Para Plotino, en cambio, ninguno de estos elementos imprevisibles puede tener fuerza suficiente porque, en el fondo, no son imprevisibles. Más bien responden a una lógica preestablecida. Así, el sabio no debe luchar contra ellos sino conocerlos, aceptarlos y, sobre todo, darles su importancia justa, pues casi siempre afectan estrictamente a la vida sensorial. Quien ya se ha vuelto hacia dios, quien se ha convertido por entero, poco debe esperar ni de la buena ni de la mala suerte, que son elementos del todo ajenos al orden racional con el que el mundo ha sido creado. La conversión que Plotino exige a sus seguidores no es sino el resultado de haber orientado correctamente el alma mediante las virtudes purificadoras. Como escribió en *Enéadas* (I, 2): «Conviene,

por tanto, después de haber purificado el alma, unirla a dios. Sin embargo, para unirla a dios, es necesario volverla hacia él. Esta conversión no empieza a tener lugar después de la purificación; es su mismo resultado».

Capítulo 5

# LA BELLEZA MATERIAL, UNA SOMBRA DE LA BELLEZA IDEAL

Plotino fue uno de los primeros filósofos en desarrollar un discurso sobre la naturaleza de lo bello. Su estética, de carácter fuertemente platónico e idealista, explora la relación entre la belleza ideal y la belleza material, esta última una simple sombra de la primera.

La estética, la rama de la filosofía que se preocupa de las cuestiones relacionadas con la belleza y el arte, es propiamente hablando una disciplina muy reciente. Su nacimiento puede datarse en el siglo XVIII, en plena Ilustración. Fue entonces cuando se empezó a desarrollar un discurso sobre la belleza bien articulado y con conciencia de autonomía respecto el resto de ámbitos de la filosofía (la antropología, la ética, la metafísica, la epistemología...). Y fue entonces también cuando la misma palabra «estética» adquirió por vez primera el sentido que se le da en la actualidad gracias al filósofo alemán Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), quien la introdujo en su libro de 1735 *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía*. ¿Significa esto que no es posible rastrear, en Plotino o en cualquier otro pensador antiguo o medieval, ningún atisbo de filosofía relacionada con la belleza? Naturalmente que no. Pero esta aproximación debe hacerse siempre teniendo en cuenta que los siglos no pasan en balde, tampoco para las palabras. Y lo que pueden significar hoy conceptos tales como «arte» o «belleza» tiene ya poco que

ver con el sentido que tenían hace dos mil años. Cualquier aproximación a la estética plotiniana requiere, por tanto, algunas consideraciones previas que deberían tenerse muy presentes a lo largo de la lectura de este capítulo.

Para empezar, hay que tener en cuenta que lo que hoy se considera «arte» es un fruto de la modernidad completamente desconocido para los antiguos. La actual concepción de las artes está íntimamente vinculada a la aparición y consolidación de una nueva clase social, la burguesía, que, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, empezó a convertir esto que se llama «arte» (un cuadro, una escultura, una pieza musical...) en un producto con valor comercial, que podía ser comprado, intercambiado, exhibido, y que, por tanto, exigía también un criterio con pretensiones de objetividad acerca de su valor tanto artístico como monetario. Aunque esta sea la parte más prosaica de cualquier aproximación que se pueda hacer al ámbito de las cuestiones artísticas, resulta innegable que la modernidad ha elaborado un apasionante discurso sobre la belleza y el arte que ha tenido como consecuencia inevitable la elevación de unas obras y el desprecio de otras, la entronización de unos artistas y el olvido de otros, y la elaboración de cánones de obras maestras. Y todo este discurso teórico ha avanzado en paralelo a los peritajes artísticos y a las pujas en las casas de subastas de arte. Nada de todo esto hubiese sido comprendido por un griego del siglo IV a.C. o por un romano helenizado del siglo III d.C. como Plotino. La propia palabra latina, *ars*, que da lugar a «arte», es la traducción de un término mucho más genérico en griego: *techné*, del que se ha creado el neologismo «técnica». Pero la *techné* griega no es propiamente ni un arte ni una técnica. Para empezar, el campo semántico del término griego abarca desde el noble arte de hacer zapatos hasta el igualmente noble arte de esculpir

los dioses del Olimpo en el frontón de un templo. La *techné* es una habilidad, un conocimiento, una práctica que acostumbra a dar como resultado la producción de algo que con anterioridad no existía. Naturalmente, todo aquello que se conoce como «bellas artes» está incluido dentro de la concepción de la *techné* griega. Pero que no exista una palabra, ni en latín ni en griego, para designar el campo de la expresión artística tal y como se entiende ahora obliga a considerar cualquier discurso estético clásico desde una perspectiva mucho menos restringida de lo que se haría con uno de la actualidad.

**Lo que el alma debe ver es la luz por medio de la cual es iluminada.**

*Enéadas*

Si una de las palabras que aparece de forma más recurrente en los escritos modernos de estética como es «arte» no encuentra un equivalente exacto en el mundo antiguo, otro tanto puede decirse de la otra palabra estrella de la teoría estética: «belleza». Sirva, a modo de ejemplo, el inicio del sexto tratado de la primera *Enéada*, que Plotino dedica íntegramente a la cuestión de la belleza:

> Lo bello afecta principalmente al sentido de la vista. Sin embargo, el oído lo percibe, ya sea en la armonía de las palabras, ya sea en los distintos géneros musicales; porque los cantos y los ritmos son igualmente bellos. Si nos elevamos del dominio de los sentidos a una región superior, encontramos igualmente belleza en las ocupaciones, en las acciones, en las costumbres, en los saberes, así como también en las virtudes.

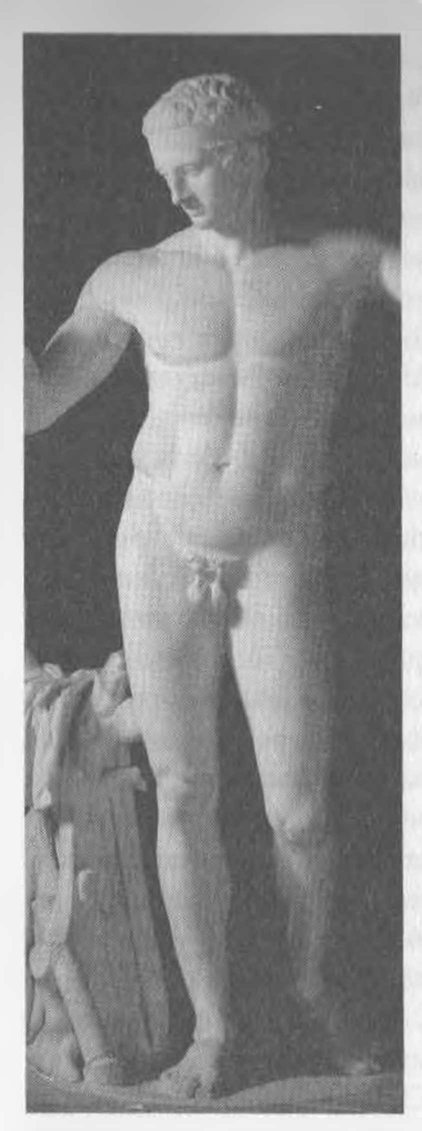
Resulta sorprendente que un discurso sobre la belleza incluya desde aquello que puede ser percibido por la vista o el oído hasta los saberes, las costumbres y las virtudes. Un

discurso estético moderno separaría netamente el ámbito de lo bello, relacionándolo con la producción de obras artísticas, y dejaría para la filosofía moral la consideración de las costumbres y las virtudes, y para la teoría del conocimiento, el análisis de los saberes. El lector que quiera reconstruir en los escritos de Plotino algo similar a una «teoría estética» estará legitimado a hacerlo, por lo tanto, en la medida en que no pierda de vista estas consideraciones preliminares y que no extrañe una división de campos del saber filosófico mucho más tenue de lo que es habitual en la actualidad. Aunque, por obra de Porfirio, las *Enéadas* estén divididas por «temas», su metafísica, su ética y su estética son, en el fondo, aristas distintas de una misma poliédrica construcción filosófica.

## CRÍTICA AL CANON DE BELLEZA

Los griegos habían consolidado un sistema de reglas (*kánon*) basado en las nociones de armonía y proporción. Desde las esculturas y relieves del griego Fidias (siglo V a.C.) hasta los tratados del arquitecto y urbanista latino Vitrubio (siglo I a.C.), la pintura, la escultura y la arquitectura clásicas incorporaron normas de representación basadas en proporciones matemáticas, tales como el número áureo (que se encuentra, por ejemplo, en el Partenón de Atenas) o el canon, esto es, una regla referida a las proporciones perfectas de un cuerpo humano. El canon debido al escultor Policleto (siglo V a.C.), por ejemplo, establecía que la proporción ideal para una figura humana equivale a siete veces la altura de su cabeza.

Esta insistencia en la proporción y la armonía entre las partes, que hizo suya también el arte romano, terminó por determinar una noción muy restringida de belleza contra la





A la izquierda, copia romana del *Diadúmeno*, una de las esculturas en las que Policleto plasmó su canon de belleza ideal para el cuerpo humano. Se conserva en el Museo Arqueológico Nacional de Atenas. En escultores posteriores, como Praxíteles (siglo IV a.C.), ese canon se alargó de siete a ocho cabezas, lo que dio lugar a figuras más esbeltas y estilizadas, como la de *Hermes con el niño Dioniso*, en el Museo Arqueológico de Olimpia. El canon, pues, no es una regla inmutable como debería ser si remite al mundo de las ideas, sino que varía según el gusto de cada época.

cual se posicionó Plotino. Así, en ese sexto tratado de la primera *Enéada*, elocuentemente titulado «Sobre la belleza», el de Licópolis se preguntó: «¿Es, como repiten todos, la proporción de las partes en relación las unas con las otras y en relación al conjunto, unida con la suavidad de los colores, lo que constituye la belleza cuando se dirige a la vista?».

La respuesta de Plotino es un «no» rotundo. En primer lugar, porque una definición como esta pone de relieve el aspecto «composicional» de la obra de arte, es decir, el hecho que esté compuesta por partes distintas y que la belleza surja como resultado de la conjunción armónica de las mismas. Tal y como se ha visto al exponer la metafísica plotiniana, la simplicidad (es decir, la falta de partes) es uno de los rasgos definitorios de la perfección que encarna en grado máximo el Uno. Resultaría extraño, pues, que la belleza tuviese necesidad de esta heterogeneidad para poder ser definida. En segundo lugar, hablar de «proporción de las partes entre ellas y con el todo» parece presuponer que la belleza se encuentra en el todo, no en las partes, lo que desde el punto de vista de Plotino resulta inaceptable: si el todo es bello solo puede ser debido a que sus diferentes partes también lo son. En caso contrario, habría que aceptar que de la unión de partes feas puede surgir un todo bello. A estas razones para rechazar la noción tradicional de belleza Plotino añade una observación que parece incontestable: a menudo, un mismo cuerpo, guardando las mismas proporciones, parece a quien lo ve alternativamente bello o feo. O dos personas cuyos cuerpos guardan igualmente proporciones similares, motivan también juicios estéticos distintos.

Si esta definición tradicional de belleza se traslada a aquellos ámbitos distintos del arte, pero que también son susceptibles de suscitar belleza, tales como las costumbres, los saberes o las leyes (para Plotino todas estas producciones

del espíritu humano no difieren sustancialmente de un poema, una composición musical o una escultura), entonces la imposibilidad de mantener esta definición se hace del todo manifiesta. Por supuesto, una cierta armonía y proporción es exigible en las buenas costumbres para poder consolidar un carácter ético. Pero quien se comporta sistemáticamente dando satisfacción a sus instintos más bajos no está de ninguna manera faltando a un principio de proporcionalidad y coherencia en sus acciones. Alguien puede ser «armoniosamente perverso» sin que por esto su comportamiento pueda ser considerado bello. Igualmente, el conjunto de argumentos que conforman un saber o una ciencia, lo mismo que el articulado de una ley, acostumbran a guardar una coherencia interna, una armonía o proporción, pero esto no constituye en ningún caso una garantía de belleza. En el caso de la virtud, además, en la medida en que el sujeto de la misma, el alma, no es cuantificable, ¿cómo se podría establecer una armonía proporcional entre las distintas partes o funciones en el momento de actuar virtuosamente? Más aun: si uno de los rasgos que caracterizan al Uno plotiniano es justamente la máxima simplicidad y la ausencia de partes, afirmar que la belleza consiste en la armonía y la proporción llevaría a concluir que el Uno nada tiene que ver con la belleza, aunque solo sea porque en él no hay partes. La solución que da Plotino es muy simple: dado que todo, incluida la belleza, emana del Uno, resultaría paradójico negar belleza al origen de la belleza.

## BELLEZA SENSIBLE, BELLEZA INTELIGIBLE

A lo largo de su exposición sobre la belleza, Plotino adopta una perspectiva alternativamente platónica y aristotélica.

De Platón, asume a grandes rasgos el esquema de ascensión a la idea de belleza que se encuentra en el *Banquete* y que ya ha sido comentada en el capítulo precedente. Sin embargo, se muestra bastante más crítico con la consideración que al filósofo ateniense le merece el arte imitativo (un cuadro, por ejemplo), tal y como lo juzga, sobre todo, en su *República*. Desde la perspectiva platónica, y siguiendo una estricta jerarquía en el orden del ser, el arte no es más que una imitación de una imitación, puesto que la realidad sensible ya es a su vez una (mala) copia de las formas inteligibles. Por tanto, un cuadro se sitúa en un grado inferior en relación al mundo sensible.

Al que menosprecia las artes porque imitan a la naturaleza, se le debe responder que también esta imita a otros modelos.

*Enéadas*

En este punto Plotino se aparta de Platón para aproximarse a la teoría aristotélica de la materia y la forma, el hilemorfismo. Según el de Licópolis, la belleza contenida en lo que habitualmente se considera arte no puede depender de su relación de mayor o menor proximidad respecto a los modelos arquetípicos —que en Plotino se encuentran en el *noûs*, en lo Inteligible—, sino de su «forma». La belleza sensible surge, por tanto, de la unión de una determinada materia con una determinada forma que, si es bella, entonces hace bella también a la materia. Cualquier otro modo de considerar esta cuestión conduciría a conclusiones paradójicas, como por ejemplo que un bloque de piedra informe sea más bello que otro que representa una figura humana porque el primero no refleja sino su propia condición de reflejo sensible, mientras que el segundo es reflejo de otro reflejo (la figura humana representada).

Según Plotino, el alma se regocija en la contemplación de una forma bella en un cuerpo porque detecta en esta for-

ma algo que le es propio, algo que pertenece a y procede de una realidad que se halla muy por encima de la materia sensible que la forma se ha limitado a «recubrir», como si de una sombra se tratara. «Es así que los objetos devienen bellos: por la participación con una razón que les proviene de dios», escribe al respecto. Por tanto, no solo la belleza no está excluida del ámbito del arte, sino que el hecho de restar informe teniendo la posibilidad de recibir una forma convierte en feo al objeto sensible. Piénsese, por ejemplo, en el mencionado bloque de piedra informe, sin ningún tipo de desarrollo que le permita participar de esta razón divina que comunica belleza también a los cuerpos.

Aunque el alma tenga esta capacidad de detectar entre la materia sensible esta belleza que procede del mismo reino que ella, todo aquello que tiene que ver con la materia se presenta al alma de forma confusa, muy lejos de la claridad que entraña la inteligibilidad pura. De esta manera, Plotino encuentra una forma bastante satisfactoria de responder a una pregunta permanente de la estética: ¿por qué motivo, si la belleza puede ser afirmada como algo universal, es evaluada de forma diferente en los casos particulares? Es decir, ¿cómo puede ser que, incluso entre expertos, alguien pueda considerar que un cuadro determinado es una obra maestra mientras que a otro no le encuentra ninguna virtud apreciable? O, entre personas comunes, que se den gustos tan diferentes a la hora de juzgar bellas cosas tan distintas como un cuerpo humano, una pieza musical o una película. Cuando Plotino asimila la belleza a una determinada forma, está poniendo el acento en el carácter universalmente bello de esta forma. Si verdaderamente la forma confiere belleza en virtud de una razón divina, entonces no tendría ningún sentido afirmar que a veces aquella forma es bella y otras, no. En realidad, decir que la belleza depende de la forma es

una manera de decir que, incluso cuando no es posible ponerse de acuerdo sobre qué es bello y qué no lo es, se comparte sin embargo una misma noción de belleza. Es decir, se puede diferir sobre qué es bello, pero no sobre qué es lo bello (nadie, por ejemplo, considera una cosa bella porque le repugna; de alguien que asociase la belleza y la repulsión se diría que no ha entendido, justamente, «qué» es la belleza). Sin embargo, esta noción compartida de belleza no implica que todos los seres humanos sean capaces de vislumbrarla igualmente en las mismas realidades sensibles, aunque solo sea porque en la materia todo es confusión, multiplicidad, complejidad y nada aparece con la luz diamantina de lo Inteligible. La disparidad de criterios acerca de los objetos bellos, por tanto, no representaría una merma del carácter universal de la belleza, sino una dificultad indisociable de la materia misma. Se impone, pues, la necesidad de alejar la vista de la materia y dirigirla hacia lo alto para lograr ver la belleza con claridad.

Hay, no obstante, muchas actividades humanas cuya belleza no necesita de los sentidos corporales para ser detectada y apreciada. Plotino piensa de forma especial en las virtudes que ayudan a construir una personalidad bella. Aunque en este caso los órganos corporales no estén involucrados en la percepción de la belleza, las actuaciones de un hombre virtuoso son siempre acciones que se realizan «desde un cuerpo» y, en cualquier caso, del todo enraizadas en una realidad sensible. Quien actúa de forma indolente, intemperante, dando rienda suelta a las exigencias de su cuerpo sin ninguna consideración por la justicia o cualquier otra virtud; quien, en definitiva, vive siendo hombre, pero tal como lo haría un animal, se aleja de la virtud en la misma medida en que se aleja de la belleza, y se condena a no ser capaz de apreciar sino la confusa y tenue belleza que se hace presente

en la realidad sensible. Por este motivo, Plotino calificaba a las virtudes superiores de purificadoras, pues alejan al hombre de su corporeidad y lo acercan hacia la claridad inteligible. Y por eso también, el filósofo consideraba que la detección de esta belleza superior, que es la belleza de las virtudes, solo es posible como consecuencia de una purificación, de una conversión que aleje al ser humano de la confusión sensible. Dicho en otras palabras, no hay estética sin ética.

**La forma solo es la huella de lo «sin forma». En efecto, lo que es «sin forma» engendra la forma.**

*ENÉADAS*

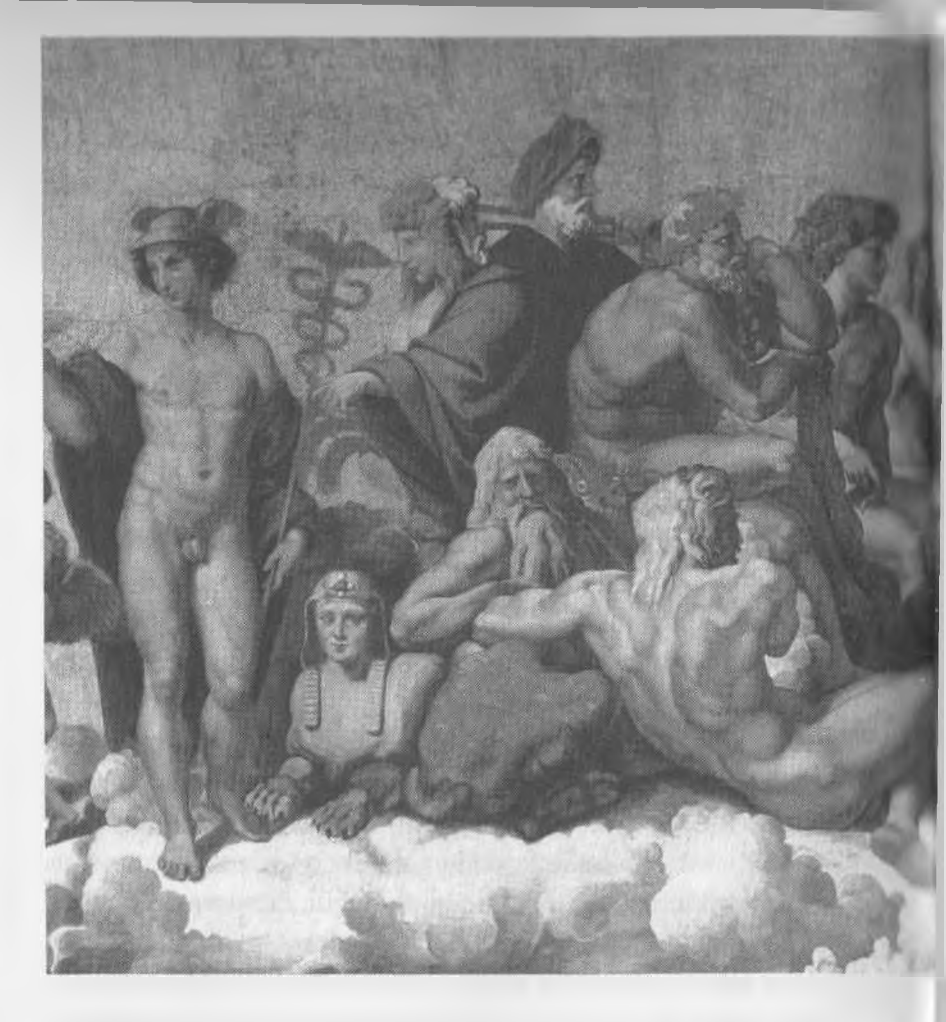
## La belleza como unidad

De la concepción de la realidad plotiniana se desprende, como se ha visto, una fuerte preocupación por identificar el principio último de la realidad con algo absolutamente desprovisto de partes, que excluya la división o cualquier forma de heterogeneidad. La distancia que separa el Uno de la realidad sensible se puede medir, en este sentido, por la agregación de multiplicidades que se añaden en cada paso del descenso. La concepción de la belleza que defiende Plotino no puede sino seguir este patrón general y por este motivo, incluso en la belleza sensible, el filósofo detecta un atisbo de aquella unidad primigenia. Efectivamente, en la medida en que cualquier objeto bello reviste la forma de la belleza, deja de ser un simple ensamblaje de «muchas» cosas distintas para convertirse en «una» sola, bella en su conjunto. Ahora bien, ¿qué le sucedería a un cuadro al que se le borrara una mitad? ¿O a una estatua a la que se le mutilara una parte? ¿O a un templo del que se demoliera una sección? Todas estas obras dejarían de ser bellas, no porque las partes subsistentes no lo

fuesen igualmente, sino porque perderían el carácter unitario que habían tenido originalmente. Cuando se contempla una obra de arte parcialmente destruida (por ejemplo, una estatua de época clásica) se hace difícil dejar de imaginar cuán bella debía ser completa. Aquello que la obra ha perdido no es exactamente la proporción o la armonía entre sus partes (como dirían los defensores de los cánones de belleza), sino su unicidad, aquella victoria del todo sobre las partes que había logrado dejar atrás los elementos singulares que la conforman y la habían convertido en «una» sola cosa. Y es que solo quien dirige a la obra de arte una mirada analítica, descomponiendo el todo en partes, quiebra la unidad con la que esa obra se muestra. Todos somos capaces de admirar la belleza de un cuadro precisamente porque vemos «un» cuadro, y no un sinfín de pinceladas sobrepuestas, que, en último término, impedirían ver tanto el cuadro como su belleza.

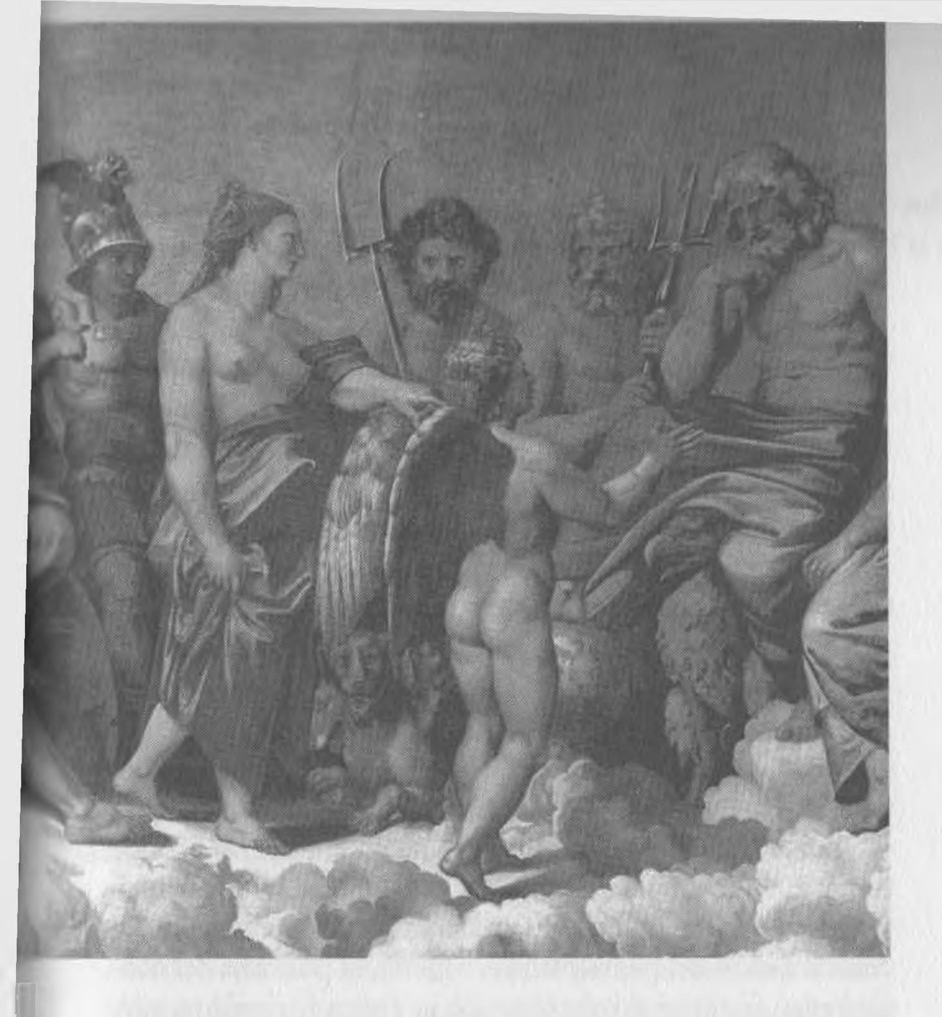
Rehacer el camino que conduce a la belleza equivale, por tanto, a tener la capacidad de recuperar esta mirada que pasa por alto lo múltiple y reconcilia al espectador con la unidad. No se trata, sin embargo, de mirar nada que esté fuera de quien mira, sino más bien de tener una mirada íntima, dirigida hacia la propia esencia de la persona. Porque mirar hacia fuera, mirar algo distinto de uno mismo, ya supone un ejercicio de multiplicación (por un lado, el que mira; por otro, lo que se mira). Para alcanzar la belleza verdadera se hace necesario que quien mira y lo mirado sean una única y misma cosa, aunque probablemente el verbo «mirar» resulte excesivo a tal efecto. Una vez más, Plotino pide que el hombre se convierta a la belleza, es decir, que se vuelva hacia ella en un volverse sobre sí mismo, como se lee en las *Enéadas* (V, 8, 31): «Si alguien ve la belleza como algo diferente de él mismo, aún no está en ella. Pero si se convierte a ella, entonces está en la belleza más que de ninguna otra manera».

El Uno es a la vez bello y fuente de toda belleza. Nada inteligible ni sensible podría participar de ningún tipo de belleza si esta belleza no proviniese de él. De aquí la constante exigencia de Plotino de «ser como dios», es decir, como el Uno. Hay que ser como dios, bello como dios, si se quiere ver de verdad la belleza, aunque solo sea porque no se puede contemplar aquello que difiere de uno mismo. Pero, ¿cómo hay que proceder para alcanzar la belleza interior que, en último término, equivale a alcanzar la belleza del Uno? Hace falta aquí buscar modelos, hombres buenos cuyas bellas acciones sean un ejemplo a seguir. Y no solo hay que fijarse en esas bellas acciones: más tarde, hay que acercarse también al alma de estos hombres buenos, y perseverar hasta convertir la propia alma en algo igual de bello que la suya. Hay que obrar igual que un escultor con un bloque de mármol que aún no se parece lo suficiente a aquello que quiere representar: lo golpea, lo lima, lo pule y lo vuelve a golpear, y no cesa hasta que el bloque informe original se convierte en algo bello. Para Plotino, reconocer la belleza es un acto de autoconocimiento profundo, imposible de llevar a cabo si se asimila a una investigación «exterior», de algo que esté fuera de uno mismo. Porque el sujeto de esta inquisición no es el cuerpo, sino el alma. El cuerpo debe quedar excluido, como deben quedarlo igualmente todos los objetos sensibles, pues solo al alma, que es parte del Alma del mundo, le es posible ascender hasta el mundo de las formas, hasta el *noûs* o hipóstasis de lo Inteligible. En esta región de las formas inteligibles, la belleza ya no se manifiesta atada a un cuerpo. El propio cuerpo ha sido abandonado en el ascenso, porque de otro modo no habría sido posible ascender hasta lo Inteligible. Por supuesto, tampoco ningún cuerpo se hace presente en la contemplación de las formas, que son ideas desprovistas de corporeidad. Se está así ante la con-



## PLOTINO Y LOS VIEJOS DIOSES

Aunque en los escritos de Plotino se habla a menudo de dios, este nada tiene que ver con el Dios cristiano y, menos aún, con las viejas divinidades olímpicas del panteón grecorromano, el mismo representado en este fresco pintado en 1518 por Rafael para la Villa Farnesina de Roma. En su *Vida de Plotino*, Porfirio relata al respecto una curiosa anécdota: un día, su discípulo Amelio, «que se había vuelto aficionado a los sacrificios y andaba de templo en templo», quiso que el maestro le acompañara, a lo que



este respondió: «Los dioses son los que deben venir a mí, y no yo a ellos». Tan altaneras sonaron estas palabras y tan aterrorizados quedaron todos al escucharlas que nadie se atrevió siquiera a preguntar a Plotino qué había querido decir. La clave se halla en las *Enéadas*, donde se afirma que Dios es para el hombre el ideal de belleza y de bien, algo que trasciende este mundo y a nosotros mismos, y que favorece la conexión entre lo bueno y lo bello.

templación de la belleza inteligible, de una belleza primera. No se trata exactamente de una «idea de belleza», separada del resto de las ideas que conforman lo Inteligible, sino que lo Inteligible mismo es la belleza, una belleza que procede del Uno (nada podría procederle de ninguna otra parte) y por mediación de la cual es bello todo cuanto es bello.

El bien es fuente y origen de la belleza.

*Enéadas*

Siguiendo algunos pasajes platónicos, Plotino identifica a menudo el Uno con el bien. A partir de esta asociación, el bien también debe anteceder a la belleza, porque el Uno-bien es fuente de absolutamente todo, y por tanto debe serlo, también, de la belleza. Esta mínima gradación en la cúspide de la metafísica plotiniana entre el bien y la belleza, más que separar moral y estética lo que hace es favorecer la apreciación de la íntima conexión que se establece entre lo bueno y lo bello.

### Belleza y materia

Aunque en los siglos posteriores, Plotino se acabaría convirtiendo en una herramienta filosófica fundamental para la consolidación del pensamiento cristiano, la posición del neoplatónico frente al cristianismo de su época fue polémica. A menudo, el de Licópolis criticó a los cristianos, pero también a los judíos y a los gnósticos, por su consideración de la realidad material como obra de un creador que no coincide esencialmente con su creación. Efectivamente, la perspectiva creacionista implica una alteridad, una toma de distancia radical entre el dios creador y su criatura, y ello tanto si se trata de un dios bueno —como en el cristianismo y el judaísmo— como si es una divinidad maléfica —caso del gnosticismo. Los pasajes

del libro bíblico del Génesis donde se relata la creación del mundo por Dios revelan constantemente esta dualidad: Dios crea los cielos y la tierra, y poco a poco les va dando orden y forma hasta llegar a la creación del hombre y la mujer, pero en ningún caso se identifica con ninguna de sus creaciones. Los seres humanos representan una tibia excepción a esta regla, en la medida en que «Dios creó al hombre a su imagen». Pero «crear a imagen de» no significa «crear a partir de». En realidad, el segundo de los dos relatos de la creación que contiene el Génesis pone de manifiesto que «Dios formó al hombre del polvo de la tierra», de tal modo que resulta difícil sostener una visión judeocristiana de la creación del hombre similar a la de la «emanación» plotiniana. La perspectiva de Plotino no es creacionista, y en esto difiere también sustancialmente del relato del demiurgo platónico.

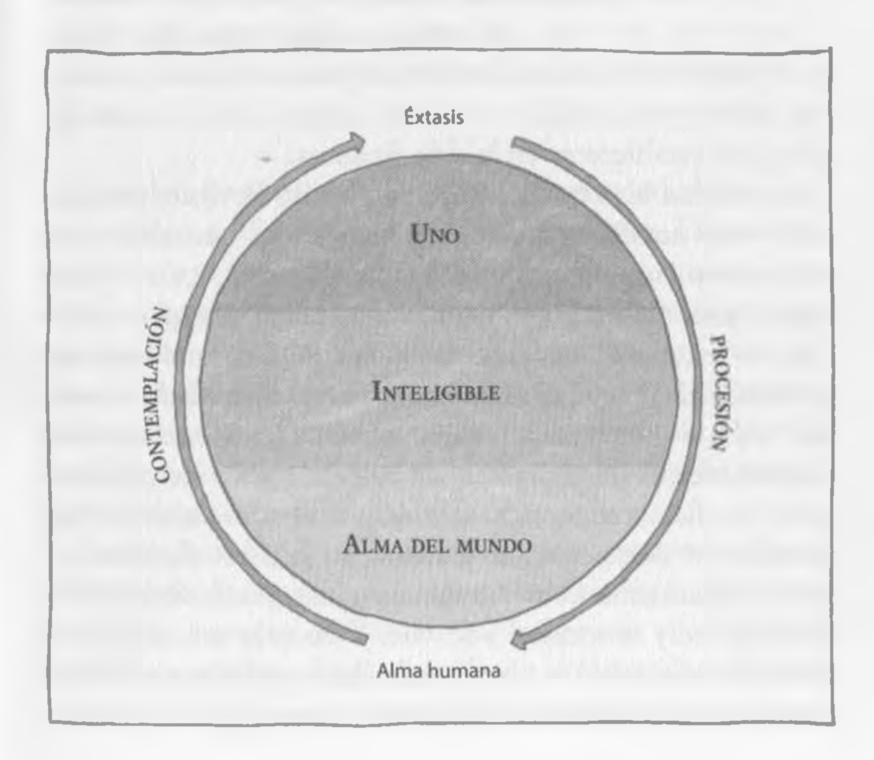
El surgimiento de los distintos niveles de realidad por superabundancia del Uno primigenio, y la estrecha relación, por tanto, que une al Uno con el todo, tiene consecuencias también en la concepción de la belleza. El pensamiento cristiano más influido por el neoplatonismo, como el de san Agustín de Hipona, pondrá el acento en la belleza del mundo presente, creado por Dios y prefiguración de la belleza perfecta del mundo celestial, pero no dejará de concebir la realidad sensible como algo creado en un determinado momento, con fecha de caducidad y, por tanto, con relación esencial alguna con su principio creador. Por el contrario, Plotino sabe que la belleza de este mundo es reflejo de una belleza superior e ideal, que nunca se extinguirá, porque el mundo inteligible de las formas es imperecedero, siempre ha sido y siempre será. Pensar que el mundo va a desaparecer es como pensar que los espejos dejarán un día de reflejar objetos, o que las sombras dejarán de proyectar figuras, como se lee en las *Enéadas* (V, 8, 12): «Por este motivo, no

tienen razón quienes destruyen y generan el mundo como si su creador hubiese decidido crearlo en un momento dado, cuando, en realidad, el mundo inteligible perdura».

La belleza del mundo presente, pero también la belleza que emana del arte, quedan, de esta forma, salvaguardadas por un vínculo mucho más poderoso que el de la «bella creación» por parte de una divinidad todopoderosa. Para Plotino, la realidad no es bella porque alguien la haya creado bella. Lo es porque participa directamente de la belleza perfecta e imperecedera. Y el artista que crea siguiendo un modelo de belleza ideal, ¿qué otro modelo podría tener en la cabeza, sino la belleza inteligible, que no es de ninguna manera traducible «tal cual» sobre un soporte físico, pero sí se puede reflejar tibiamente? Quien ha conocido la belleza de verdad, quien ha logrado, tras un esfuerzo de purificación de la mirada, verse a sí mismo como alma bella en la que se refleja la belleza perfecta e inteligible, sabrá despojar mejor que nadie de su intermediación física la belleza que reside en un bello paisaje, en una escultura, en un templo imponente. Dejará de ver árboles, piedras y columnas, y verá simplemente la forma de belleza que eleva esos elementos hasta la simple perfección. Todo aquel que haya experimentado en algún momento el arrebatamiento de la belleza (es decir, todo el mundo) ha podido saborear, ni que sea por breves momentos, este carácter trascendente de la belleza. Dicho en otras palabras, ha sabido que lo que veía o escuchaba se situaba más allá de la simple percepción sensorial. La experiencia estética reviste, de esta manera, para Plotino, un carácter de éxtasis en el que no son disociables belleza, autoconocimiento y conocimiento de lo inteligible. Será así como Plotino sentará las bases para que se desarrolle una larga tradición de representaciones artísticas basadas en experiencias de contemplación que conducen al

## EL DOBLE MOVIMIENTO DEL ÉXTASIS

A medida que el alma humana se deshace de la perspectiva sobre la realidad que le da su corporeidad, se adentra más y más en su recóndito seno, donde la pluralidad es arrinconada y sustituida por una máxima simplicidad unitaria. Lograr adentrarse hacia uno mismo equivale así a un éxtasis que permite al alma encontrar al Uno a la vez que se encuentra a sí misma. Este éxtasis entraña una aparente contradicción. Literalmente, *éxtasis* significa «estar uno fuera de uno mismo». Pero el éxtasis plotiniano parece más bien significar un «entrar dentro» que un «salir fuera». La explicación de la paradoja se encuentra en el hecho de que el proceso por el que el individuo se adentra en él mismo, en la medida que le permite abandonar su accidental identidad corporal, supone a la vez un salir de uno mismo (de su carcasa corpórea) y adentrarse en aquello que es más auténtico que uno mismo. San Agustín logró plasmar esta idea mejor que el propio Plotino: «Dios me es más íntimo que mi propia intimidad».



éxtasis y que equivalen a un momento de contacto singular con la divinidad.

## LA DESPEDIDA DEL MUNDO

Plotino fue siempre consecuente con lo que enseñaba. A medida que pasaban los años y crecía su reputación en Roma y fuera de ella, su vida se hacía más y más ascética, y solitaria, una vez sus discípulos más queridos fueron abandonando uno a uno, y por distintas razones, la Ciudad Eterna. Fue el caso de quien sería su biógrafo, Porfirio, el cual marchó a Sicilia después de que, hacia el 268, el propio maestro le instara a viajar para alejar de sí sus tentaciones suicidas. Un año después fue Amelio quien, tras haber permanecido a su lado durante dos décadas, le dejó para establecerse en la siria Apamea.

> **La felicidad pertenece a quien vive con la mayor intensidad.**
>
> *Eneadas*

La soledad hizo mella en Plotino. Según Porfirio, aunque solía verse aquejado por cólicos intestinales, rechazaba tomar tratamiento alguno e incluso variar un ápice su dieta vegetariana. Su desprendimiento del cuerpo era tal que incluso se negaba a frecuentar los baños públicos, en los que, por otro lado, veía que reinaba una moral demasiado relajada. Prefería someterse a masajes diarios en su casa, aunque después de que una epidemia de peste matara a sus masajistas de confianza se abstuvo también de esto. A partir de ese momento, y siempre según Porfirio, su salud se deterioró a pasos agigantados: contrajo unas anginas que hicieron perder claridad y sonoridad a su voz. Y no solo eso, sino que también se le nubló la vista y se le llagaron las manos y los pies. Tan repugnante se volvió su aspecto, que los pocos

amigos que le quedaban empezaron a esquivarle. Al final, Plotino acabó abandonando Roma para trasladarse a la finca que un compañero suyo llamado Zeto, ya fallecido, poseía en la Campania y, allí, disponerse a morir. No es de extrañar, pues, que las últimas obras que escribió en ese retiro traten todas temas morales como la felicidad, la sabiduría y, muy especialmente, la muerte. Como puede leerse en las *Enéadas* (I, 7, 3):

> La muerte es tanto más un bien en cuanto que el alma, liberada del cuerpo, tiene más actividad. [...] Si la vida de aquí abajo es virtuosa, ¿cómo la muerte no será un mal? A esto puede responderse que si la vida de aquí abajo es un bien para las gentes virtuosas, no lo es porque en esta vida el alma esté vinculada al cuerpo, sino porque, precisamente, la virtud protege al alma de este mal que es la unión con el cuerpo. Entonces, en el grado más alto, la muerte es un bien.

Estando a las puertas de la muerte, Plotino recibió la visita de uno de sus discípulos romanos, Eustoquio. El maestro le dijo: «A ti te estaba aguardando todavía». Y aún: «Me esfuerzo por hacer ascender lo que hay de divino en mí a lo que hay de divino en el universo». Pronunciadas estas palabras, las últimas exhaladas por sus labios, una serpiente, deslizándose por debajo de su lecho, se escabulló por una hendidura abierta en la pared: el alma de Plotino había dejado el mundo sensible.

Con su escritura llena de imágenes poéticas ante la imposibilidad de desarrollar afirmativamente su visión del mundo, con su mensaje espiritual, que exige a la vez reflexión y acción, cambio de perspectiva y conversión, Plotino consiguió no solo convertirse en cumbre del pensamiento

griego, en el último gran filósofo de la Antigüedad clásica, sino también proporcionar los fundamentos filosóficos del cristianismo de los siglos venideros. La etiqueta de «neoplatónico», ciertamente, no hace justicia a las aportaciones de Plotino porque este es mucho más que un simple epígono de Platón. Sobre sus hombros, cargó con mil años de filosofía griega y los llevó a cuestas hasta el umbral de la Edad Media.

# Glosario

**Alma** (*psyché*): el alma que poseen no solo los seres humanos, sino todos los seres vivos animados no debe confundirse con el Alma del mundo. La intersección entre esta y el alma individual tiene lugar en la división del Alma del mundo más próxima a la materia, llamada «alma inferior» por Plotino. Esta intersección entre el Alma del mundo (eterna, inteligible) y el alma individual (depositada en un cuerpo perecedero y sensible) es la clave del regreso del alma hacia dios (el Uno).

**Alma del mundo** (*psyché*): tercera hipóstasis o nivel de realidad. El Alma del mundo desempeña la función de nexo entre la realidad inteligible y la sensible, puesto que todos los seres humanos, que están compuestos de materia, participan de un alma que es un fragmento del Alma del mundo.

**Amor** (*éros*): toda la concepción de la realidad de Plotino está impregnada por la noción de amor. Es por amor del Uno que cada una de las hipóstasis inferiores se gira hacia él para recuperar su unidad perdida. El amor plotiniano es equiparable al deseo, a la atracción. Es el amor lo que mantiene en tensión ordenada el conjunto de la realidad, permanentemente enamorada de su fuente primordial.

**Arte** (*techné*): aunque no exista, entre los griegos de la Antigüedad, ninguna palabra para designar ese tipo de producción que en la modernidad se considera artística, la manufacturación de aquellos productos que requerían una especial destreza y conocimiento (desde un templo arquitectónico hasta unos zapatos) se consideraba sometida a unas reglas entre las que, a menudo, se encontraba la exigencia de belleza. En desacuerdo con la consideración que Platón daba a la producción artística (que consideraba un reflejo de la realidad sensible, que ya era en sí un reflejo de la realidad inteligible), Plotino se muestra dispuesto a aceptar, en el arte, una cierta presencia, oscurecida por la materia, de la forma perfecta de la belleza.

**Belleza** (*kalón*): Plotino se aleja de la noción de belleza imperante en su época, que la ponía en relación con la armonía y la proporción de las partes (lo que da lugar a los primeros cánones de belleza) y considera que es la presencia de la *forma* de belleza la que hace un cuerpo bello.

**Bien** (*agathón*): a menudo, Plotino, siguiendo fragmentos platónicos, asimila el Uno al Bien. Esta identificación intensifica el carácter ético de cualquier ámbito de la filosofía plotiniana: conocer (epistemología) el Uno significa conocer el Bien; hacer una experiencia de belleza (estética) significa acceder al bien.

**Contemplación** (*theoría*): lejos de indicar una actitud pasiva, la contemplación es en Plotino un activo proceso de regresión a la pura simplicidad original de la que todo emana, pero que al ser humano le resulta difícil apreciar inmerso como está en un cuerpo sensible.

**Conversión** (*metastrophé*): a pesar de su fuerte carácter especulativo, la filosofía de Plotino constituye, sobre todo, una concepción del mundo que obliga a adoptar una determinada forma de vida que conduzca hacia el Uno, visto como fuente de toda realidad. El descubrimiento, la revelación, de esa concepción, que implica un cambio radical en la vida, un antes y un después, es la conversión.

**Dios** (*theós*): Plotino utiliza este vocablo a menudo y en sentidos distintos, pero en ningún caso como un Dios personal similar

al cristiano. Para los griegos, la convivencia con entidades espirituales (dioses) de todo tipo era algo perfectamente habitual. Plotino habla a veces, en plural, de dioses en este sentido, y, en otros, en singular, para referirse al Uno como la entidad máximamente trascendente.

**Emanación** (*aporroía*): el proceso por el que cada una de las tres hipóstasis «se vierte» para generar la hipóstasis inmediatamente inferior.

**Gnosticismo**: doctrina profesada por distintas escuelas filosóficas y religiosas especialmente activas entre los siglos II y IV d.C. Su denominador común es una concepción radicalmente negativa de la realidad sensible (que sería obra de una divinidad maléfica) y la convicción de estar en posesión de un conocimiento (*gnosis*) accesible solo a unos pocos iniciados.

**Hipóstasis**: cada una de las tres substancias inteligibles (el Uno, lo Inteligible y el Alma del mundo) que surgen por emanación las unas de las otras, sin perder, en este acto de difusión, ninguna de las características que les son propias.

**Inteligible** (*noûs*): segunda hipóstasis, o nivel de realidad, que procede del Uno. Equivale al mundo de las formas o ideas platónico.

**Mal absoluto** (*pante kakón*): en la medida en que todo lo que es emana del Uno, que es bueno, el mal absoluto no puede tener lugar en este mundo porque debería proceder también del Uno. Los distintos grados de realidad que se suceden a partir del Uno son menos perfectos que el Uno pero ninguno de ellos es el mal absoluto, porque solo algo que no fuera absolutamente podría ser asimilado a esta noción.

**Materia** (*hylé*): en la medida que no es inteligible, sino sensible, la materia representa el nivel más bajo de realidad en Plotino. La materia es un concepto límite, aquello que se encuentra más alejado de la perfección del Uno y más allá del cual no es posible pensar ningún tipo de realidad.

**Multiplicidad** (*plethós*): la relación entre el Uno y lo múltiple es una de las claves del pensamiento plotiniano. El ser en su grado

más elevado de perfección y simplicidad, es decir en el nivel de la primera hipóstasis, la del Uno, no conoce alteridad ni multiplicidad alguna. La primera aparición de algo que pueda ser considerado plural, o múltiple, es la segunda hipóstasis, la de lo Inteligible, mediante la cual *algo* puede pensar el Uno y pensarse a sí mismo a la luz del Uno. Aunque lo Inteligible represente el grado más alto de perfección después del Uno, el hecho que introduzca la dualidad (antes había solamente el Uno; ahora hay el Uno y lo Inteligible) implica una cierta degradación de la calidad del ser. Esta degradación se acentuará a medida que se descienda al Alma del mundo y, finalmente, a la materia, que representa el nivel más bajo de perfección en la medida, precisamente, que es multiplicidad por definición.

**Participación** (*méthexis*): Plotino toma de Platón esta controvertida noción. Por participación se entiende la relación de subsidiariedad que tiene lugar entre la realidad inteligible y la sensible. La segunda *participa* de la primera, de forma similar a como un reflejo participa del cuerpo del que es imagen.

**Principio** (*arché*): en la larga tradición de pensamiento griego antiguo, el *arché* es el principio último que daría explicación de la realidad en su conjunto y permitiría conciliar el dinamismo y pluralismo del mundo con una visión unitaria y coherente. En Plotino, este *arché* es asimilado a la primera hipóstasis: el Uno.

**Procesión** (*próodos*): es la relación que se establece entre las distintas hipóstasis y que se caracteriza por un progresivo debilitamiento del grado de ser que originalmente tenía la hipóstasis superior, el Uno. Literalmente, el término griego empleado por Plotino podría traducirse por *recorrido*, es decir el viaje o camino por el que el Uno se derrama sin perder ninguna de las características (de la misma forma que lo hace el nacimiento de un río, que fluye continuamente sin agotarse).

**Sobreabundancia** (*hyperpléres*): es la característica del Uno que explica su desbordamiento, dando lugar a las hipóstasis inferiores. Este no encerrarse en sí mismo y derramarse sin perder ninguna de sus propiedades forma parte de la perfecta simpli-

cidad del principio supremo. Esta sobreabundancia adquiere un carácter de «libertad necesaria», en la medida en que nada empuja al Uno a este desbordamiento, mientras que si no tuviese lugar, su infinita capacidad se vería menguada.

TIEMPO (*chrónos*): de la misma manera que el espacio, el tiempo no aparece en la concepción de la realidad de Plotino sino en su nivel más inferior: el de la materia sensible. El resto de grados de realidad (Uno, Inteligible y Alma del mundo) son inteligibles y, por lo tanto, carecen de materialidad. Con la materia, que es perecedera, aparece el tiempo, pero los seres humanos, dotados como están de un principio imperecedero como es el alma, tienen aún la posibilidad de reconducir su temporalidad accidental hacia la eternidad esencial del Uno. El Alma del mundo es la encargada, una vez más, de hacer posible el tránsito entre lo inteligible y lo material, entre lo eterno y lo temporal.

UNO (*tò én*): la primera hipóstasis, el nivel más elevado de realidad inteligible, caracterizado por la perfecta simplicidad, la ausencia de partes (es decir de pluralidad), de la que emana la segunda hipóstasis (lo Inteligible) y, a partir de ella, el resto de la realidad.

# LECTURAS RECOMENDADAS

ALSINA, J., *El neoplatonismo, síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, Anthropos, 1989. Seguramente el primer libro publicado en lengua castellana con voluntad de presentar la filosofía de Plotino, pero también la de otros filósofos neoplatónicos como Porfirio, Jámblico y Proclo, con un estilo divulgativo y a la vez riguroso.

ASTI VERA, C., *Arte y realidad en la estética de Plotino*, Buenos Aires, Castañeda, 1978. Breve ensayo que aborda el papel que desempeña la belleza en la filosofía de Plotino y el lugar que ocupa en la escala de realidad concebida por el filósofo.

AUBENQUE, P., «Plotino o la superación de la ontología clásica griega», en *Los cuadernos de la gaya ciencia II. Arte y Verdad*, Barcelona, La Gaya Ciencia, 1975. Este artículo es un clásico del gran historiador francés de la filosofía antigua Pierre Aubenque. En él se pone de relieve la aportación de Plotino respecto a la herencia griega.

BREHIER, É., *La filosofía de Plotino*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953. Amplio y profundo estudio del pensamiento de Plotino por parte de uno de los mayores historiadores de la filosofía de la primera mitad del siglo XX.

CAMPILLO, A., *La razón silenciosa: una lectura de las Enéadas de Plotino*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990. Ensayo académico que pone especial interés en los mecanismos de escritura y construcción del sistema filosófico de Plotino.

GARCÍA CASTILLO, P., *Plotino (204/5-270)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2001. Breve introducción (apenas cien páginas) a la vida y obra de Plotino, con voluntad divulgativa y numerosos datos contextuales.

HADOT, P., *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona, Alpha Decay, 2004. Seguramente la mejor introducción al pensamiento de Plotino, por parte de uno de sus mejores especialistas mundiales.

ZAMORA, J. M., *La génesis de lo múltiple: materia y mundo sensible en Plotino*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000. Ensayo de interpretación académico acerca del problema de la existencia de la materia sensible en Plotino.

# Índice

Academia 8, 22, 23, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 40
novísima 39
nueva 30, 38, 39, 45
antigua 30, 33, 35
media 30, 34, 35, 38, 39, 42
Agustín de Hipona (san) 8, 12, 41, 62, 84, 101, 139, 141
Alberto Magno (san) 12
Alejandro Magno 37, 50
Alejandro Severo 16
Alma del mundo 10, 73, 77, 81, 89, 90, 93, 94, 95, 105, 115, 135, 141
Amelio 142
Amonio Saccas 16, 54, 55, 57, 61, 62, 101
Anaxarco de Abdera 37
Anaximandro 64, 66, 67, 68, 69
Anaxímenes de Lámpsaco 37, 64, 68
Anficlea 56
Antíoco de Ascalón 40, 41, 55
Antístenes 23
*apeiron* 64, 66, 67, 68
Apuleyo 42
Arcesilao 34, 35, 36, 38, 42
*arché* 9, 63, 64, 67, 70, 75
Aristóteles 12, 23, 24 25, 27, 28, 29, 31, 34, 35, 37, 40, 52, 54, 55, 57, 58, 61, 65, 79, 82, 83, 119
aristotelismo 40, 53
Averroes 59
*Banquete* 107, 130
Baumgarten, Alexander Gottlieb 123
Carnéades 38, 39, 44, 45
Catón el Viejo 45
Cicerón, Marco Tulio 12, 42, 104
cinismo 32
Cleopatra VII 50
Constantino 22
*Contra Celso* 16
Crates de Triasio 33, 34
cristianismo 11, 12, 22, 24, 25, 41, 69, 92, 100, 104, 138, 144

Critolao 44
Decio 17, 22
Demócrito 64, 66, 68, 69, 104
Diocleciano 22
Diógenes de Babilonia 44
Diógenes de Sínope 34
Diógenes Laercio 33, 36, 106
Diotima de Mantinea 107
dogmatismo 38, 39
Domínguez Sánchez, Manuel 116
eclecticismo 32, 39-40
Edicto de Milán 22
*El asno de oro* 42
emanación 80
*Enéadas* 7, 8, 9, 12, 15, 16, 17, 58, 60, 61, 62, 78, 82, 86, 87, 91, 99, 106, 107, 110, 111, 112, 114, 115, 119, 125, 126, 128, 130, 133, 134, 137, 138, 139, 142, 143
epicureísmo 24, 53, 104, 106
Epicuro 24, 27, 33, 56, 64, 66, 68, 104, 106
Erasmo de Rotterdam 12
escepticismo 32, 34, 35, 36, 39
Espeusipo 30, 31, 33
Esquilo 52
estoicismo 24, 35, 39, 40, 53, 55, 119
Eudoro de Alejandría 42
Eurípides 52
Eustoquio 143
*Fedón* 30
*Fedro* 25
Ficino, Marsilio 12
Fidias 126
Fígulo, Publio Nigidio 43
Filipo de Macedonia 50
Filipo el Árabe 17
Filón de Larisa 39, 41
Galeno 42
Galieno 17
Gémina 55, 56
gnosticismo 92, 138
Gordiano III 16, 55
Gordiano IV 17
Hadot, Pierre 60
hedonismo 24, 32, 33
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 12
Heliogábalo 16
Heráclito 52, 65, 68
Hesiodo 50
hilemorfismo 130
hipóstasis 10, 15, 69, 73, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 93, 135
Homero 50, 111
Horacio 104
Hume, David 34
Inteligible, lo (*noûs*) 10, 15, 73, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 91, 92, 94, 103, 105, 108, 117, 130, 132, 135, 138, 140
Jaeger, Werner 28, 42
Jámblico 151
Jardín 24, 33, 56
Jenócrates 33
judaísmo 12, 138
Justiniano 41
*katalepsis* 36
Leonardo da Vinci 27
Leucipo 104
Liceo 23, 29
Lucrecio 104
maniqueísmo 16
Marco Aurelio 12, 21, 40, 52
Mario Victorino 62
Maximino 22

*Meditaciones* 52
Mitrídates de Ponto 40
Narciso, mito de 106, 107, 110, 111, 113, 114
neopitagorismo 43
neoplatonismo 8, 12, 24, 33, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 58, 60, 65, 67, 68, 79, 92, 103, 139, 144
Nerón 22
*noûs* 60, 83, 86, 88, 93, 104, 105
Numenio de Apamea 42, 61, 62
Octavio Augusto 45
*Odisea* 111
Odoacro 22
*oreksis* 89
Orígenes 16
Parménides 52, 62, 65, 66, 67, 68, 77
Píndaro 52
Pirrón de Elis 34, 36
pirronismo 34, 36
Pitágoras 24, 66, 67
pitagorismo 24, 30, 32, 33
Platón 8, 9, 11, 12, 19, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 41, 42, 45, 52, 54, 55, 57, 58, 60, 61, 65, 66, 67, 68, 79, 82, 83, 92, 93, 104, 106, 108, 119, 130, 144
platonismo 32, 33, 34, 36, 40, 42, 43, 44, 53
Plutarco 42
Polemón 33, 34, 56
Policleto 126
Porfirio 7, 12, 17, 49, 52, 54, 57, 58, 59, 60, 62, 115, 116, 117, 126, 136, 142, 151
probabilismo 38
*procesión* 80
Proclo 151
Quione 56
*Reflexiones filosóficas acerca de la poesía* 123
*República* 130
Rómulo Augústulo 22
Safo 52
Sanzio, Rafael 27, 136
Sapor I 55
Séneca, Lucio Anneo 12, 104, 116
Septimio Severo 16, 22
Sila, Lucio Cornelio 40
*Sobre la naturaleza de las cosas* 104
Sócrates 27, 35, 38, 52, 104, 107, 116
Sófocles 52
Tomás de Aquino (santo) 12
Tales de Mileto 63, 64, 68
*techné* 124, 125
*Teeteto* 79
Teodosio 22
Teofrasto 34
*Timeo* 60, 88, 93
Ulises, mito de 106, 107, 110, 111, 113, 114
Uno, el 7, 9, 10, 15, 47, 60, 62, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 86, 88, 89, 90, 91,92, 93, 94, 97, 99, 192, 107, 115, 118, 128, 29, 133, 135, 138, 139
Valeriano 22
*Vida de Plotino* 49, 54, 55, 136
*Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* 106
Virgilio 104
Vitrubio 126
Zenón de Citio 24, 35
Zeto 143